Prumbs
Die Stellung
des Trienter
Konzils zu
der Frage nach
dem Wesen
der
heiligmachenden
Gnade

Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade.

Eine dogmengeschichtliche Abhandlung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

bei der

theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster

vorgelegt

von

Anton Prumbs,
Priester der Erzdiözese Gnesen-Posen.

Paderborn.
Druck von Ferdinand Schöningh.
1909.

Die vorliegende Studie erscheint demnächst vollständig in den »Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte«, herausgegeben von Prof. Dr. Ehrhard und Prof. Dr. Kirsch im Verlage von Ferd. Schöningh in Paderborn.

Meinem sehr geschätzten Lehrer,

dem Hochwürdigen

Herrn Gymnasialprofessor Janicki

zu Posen,

gewidmet.

Vorwort.

Einem jeden Theologen ist jene dogmatische Kontroverse bekannt, welche seit Thomas von Aquin und Duns Scotus die katholischen Gelehrten der vor- und nachtridentinischen Zeit beschäftigt und bis auf den heutigen Tag noch keine endgültige Lösung gefunden hat. Es ist die Frage nach dem Wesen, oder genauer gesagt, nach dem spezifischen Charakter der heiligmachenden Gnade. Während die einen unter Berufung auf den „englischen Lehrer" die „gratia habitualis" von der eingegossenen Charitas realiter unterscheiden, halten die anderen, gestützt auf den „Doctor subtilis", an der Wesensgleichheit von Gnade und Liebe fest und nehmen einen bloß formellen Unterschied zwischen beiden an.

Seit dem Konzil von Trient hat dieses Problem insofern an Bedeutung zugenommen, als jede von beiden Parteien in dem daselbst formulierten Rechtfertigungsdekret einen Autoritätsbeweis für ihre Anschauung zu finden glaubt. Es gibt nun in der Tat in dem „decretum iustificationis" solche Stellen, welche die thomistische Ansicht wiederzugeben, und andere, die die skotistische Überzeugung zu verraten scheinen. Ist nun diese Inanspruchnahme des Justifikationsdekrets berechtigt? Inwieweit hat sich das Konzil mit jenem scholastischen Problem befaßt? Eine genaue Untersuchung dieser Frage dürfte um so angebrachter sein, als eine Monographie darüber noch nicht existiert.

Die vorliegende Studie ist eine Dissertation, welche ich im Juni 1908 der theologischen Fakultät zu Münster i. W. zur Begutachtung vorgelegt habe. Die Anregung zu derselben verdanke ich dem Herrn Professor Dr. Renz. Dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Dogmatik, Herr Professor Dr. Diekamp, hat dieser Arbeit das gleiche große Interesse entgegengebracht. Es sei mir darum gestattet, beiden hochverehrten Lehrern an dieser Stelle mein herzliches „gratias ago" auszusprechen.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

In seinen Annalen zum Jahre 1546 schreibt Raynaldus: „Dum stringuntur arma a Caesare adversus Lantgravium et Saxonem perduellos, certatum est verbo Divino in concilio Tridentino adversus Lutheranorum errores, qui accuratissimo examine tum in Theologorum tum in Praesulum Congregationibus discussi sunt.“[1] Zwei bedeutungsvolle Ereignisse nennt er hier, die sich während des Jahres 1546 abgespielt haben. Es sind zwei gewaltige Kämpfe, die da ausgefochten wurden: der eine in Deutschland mit eherner Waffe, der andere in Trient mit dem geistigen Schwert des „göttlichen Wortes“.

In Deutschland waren alle Reunionsbestrebungen Karls V. an der Hartnäckigkeit Martin Luthers und seiner Partei gescheitert. Ja die Gegensätze zwischen dem am 29. März 1531 geschlossenen Schmalkaldischen Bunde und dem Kaiser hatten sich noch mehr zugespitzt. Der Ausbruch eines offenen Krieges war unvermeidlich und nur mehr eine Frage der Zeit geworden. Und in der Tat, nur wenige Monate nach Luthers Tode,[2] am 9. Juli 1546, eröffneten die Schmalkaldener mit der Besetzung der Stadt Füssen den Kampf, der jedoch mit einer gänzlichen Auflösung des Bundesheeres und mit der Niederlage und Gefangennahme des Kurfürsten von Sachsen in der Schlacht bei Mühlberg am 24. April 1547 endigte. So hatte sich wider Erwarten das Schicksal des schwer geprüften Kaisers zum Besseren gewendet.

Während aber Karl V. um die Existenz des deutschen Katholizismus auf politischem Gebiete kämpfte, stritt in

[1] Raynaldus, Annales eccles. ad ann. 1546, n. 116.

[2] Martin Luther starb am 18. Februar 1546.

Trient die Kirche für die Grundwahrheiten des katholischen Glaubens gegen die Irrlehren der Reformatoren. Hier hatte man endlich nach Überwindung vieler und mannigfaltiger Schwierigkeiten dank dem tatkräftigen Eingreifen Pauls III. am 13. Dezember 1545 das langersehnte, wenn auch den Wünschen Karls V. nicht ganz entsprechende, weil von den Protestanten nicht beschickte,[1] allgemeine Konzil eröffnet. Nachdem in den ersten drei öffentlichen Sitzungen die äußere Arbeits- und Geschäftsordnung der Synode aufs genaueste festgelegt war, traten die Väter unverzüglich an die Prüfung und Verurteilung der reformatorischen Irrlehren und an die Regelung der innerkirchlichen Verhältnisse durch Aufstellung von Reformdekreten heran.

Wohl das wichtigste dogmatische Problem, das die tridentinischen Konzilsväter zu lösen hatten, war die Klarlegung der kirchlichen Lehre über die Rechtfertigung des Menschen gegenüber dem Wirrsal von Meinungen, die sich hierüber nicht nur in den Köpfen der Reformatoren, sondern auch mancher den Protestanten zu weit entgegenkommenden katholischen Theologen gebildet hatten. Da galt es, den Gläubigen klar und unzweideutig die gesunde und wahrhaft kirchliche Rechtfertigungslehre darzubieten und die ihr diametral gegenüberstehenden Irrtümer mit dem Anathem zu belegen.

Diese Aufgabe war um so schwieriger, als nicht bloß einzelne Teile der katholischen Rechtfertigungslehre von den Protestanten geleugnet wurden. Es handelte sich um die Formulierung einer Lehre, welche sich, wie Oswald sagt, „von Anfang bis zu Ende in stetem Gegensatz zur Rechtfertigungstheorie der Reformatoren des 16. Jahrhunderts bewegt“.[2] Zudem war der Artikel über die Rechtfertigung

---

[1] Die Protestanten erklärten: „Die papistische Versammlung zu Trient könnten sie für kein Konzil erachten.“ Luther selbst antwortete auf die Einladung zum Konzil mit einer neuen Schmähschrift: „Das Papsttum in Rom vom Teufel gestiftet.“ (Vgl. Knöpfler in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon XI², 2047 und Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V. Freiburg i. B. 1879, S. 297 ff.)

[2] Die Lehre von der Heiligung³, Paderborn und Münster 1885, S. 34.

des Menschen noch von keinem früheren Konzil behandelt und fixiert worden.[1] Auch der Umstand erschwerte beträchtlich die Konzilsarbeit, daß den tridentinischen Vätern während ihrer Tätigkeit immer die Gefahr einer Überrumpelung durch die Schmalkaldener vor Augen schwebte. Die Furcht vor einem Überfall veranlaßte sogar eine Reihe von Vätern, die Arbeit im Stiche zu lassen und Trient einfach den Rücken zu wenden.[2]

Allein trotz dieser für eine ruhige und ersprießliche Geistesarbeit so ungeeigneten äußeren Verhältnisse wurden die Beratungen über die Rechtfertigung im unmittelbaren Anschluß an die am 17. Juni 1546 abgehaltene fünfte öffentliche Sitzung in Angriff genommen.

Es liegt nicht in unserer Absicht, die Entstehung des ganzen Justifikationsdekretes eingehend darzulegen, sondern nur eine Frage aus dem weiten Gebiet der Rechtfertigungslehre herauszugreifen und zu behandeln. Wir wollen nur prüfen und zeigen, welche Ansichten über das Wesen der heiligmachenden Gnade, der Formalursache der Rechtfertigung, unter den tridentinischen Vätern und Theologen bestanden und im Dekret zum Ausdruck gelangten.

Nichtsdestoweniger wird es unseres Erachtens zweckdienlich sein, eine allgemeine Skizzierung der die sechste öffentliche Sitzung vorbereitenden Konzilsverhandlungen vorauszuschicken. Wir werden dann das Wesensbild der heiligmachenden Gnade, wie es von den Vätern und Theologen gezeichnet worden ist, in seinen verschiedenen Schattierungen, ohne durch die äußere Umrahmung gestört zu werden, um so schärfer ins Auge fassen können.

---

[1] „qui articulus cum non sit hucusque in aliquo concilio determinatus", sagte der zweite Konzilspräsident Cervinus (nachmaliger Papst Marcellus II.) in der Generalversammlung vom 21. Juni 1546 (Theiner, Acta genuina Concilii Trident. I. Zagrabiae 1874 p. 156a).

[2] Seb. Merkle, Concilium Trident. I (Diaria). Freiburg 1901, p. 446.

Erstes Kapitel.

Der Verlauf der tridentinischen Verhandlungen über das Rechtfertigungsproblem.[1]

Vier Tage nach der fünften öffentlichen Sitzung, am 21. Juni 1546, eröffnete der zweite Konzilspräsident Marcellus Cervinus[2] in einer Generalversammlung die Beratungen über das zu publizierende Justifikationsdekret. Nachdem er in seiner Ansprache zunächst auf den Zusammenhang zwischen dem in der fünften Session veröffentlichten Dekret über die Erbsünde und dem Artikel über die Rechtfertigung hingewiesen, ferner auf die Schwierigkeit des neuen Problems, aber auch auf die Aussicht einer glücklichen Lösung dieser Aufgabe die anwesenden Väter[3] aufmerksam gemacht hatte, wurde dieser Artikel in der Form von sechs Fragen zur Diskussion vorgelegt.[4] In sechs aufeinanderfolgenden privaten

---

[1] Das Material ist hauptsächlich geschöpft aus Seb. Merkle, Concilium Trident. I. (Diaria). Freiburg 1901, und aus Augustin Theiner, Acta genuina Concilii Trident. I. Zagrabiae 1874. Vgl. auch St. Ehses, Johannes Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient (Röm. Quartalschrift 1906 S. 175 ff.).

[2] Der erste Präsident, Johannes Maria del Monte, war krankheitshalber nicht zugegen.

[3] An den Generalversammlungen nahmen nur diejenigen teil, welche eine entscheidende Stimme im Konzil hatten. Im Unterschiede zu den nicht stimmberechtigten „Theologen“ nannte man sie „Väter“. Zu diesen gehörten die Legaten und Präsidenten, die Kardinäle, die Patriarchen, die Erzbischöfe und Bischöfe, die Äbte, von denen je drei zusammen nur eine Stimme hatten, die Ordensgeneräle und die Prokuratoren zweier abwesenden Kirchenfürsten, des Bischofs von Augsburg und des Erzbischofs von Trier (Theiner I, 6a).

[4] Den Wortlaut der Fragen s. bei Raynaldus, Annales eccles. ad ann. 1546 n. 118, auch bei Le Plat, Monumentorum ad historiam Concilii Trident. . . . amplissima collectio III, p. 431, und Theiner I, 159. Die Antworten der Theologen s. bei Theiner I, 159—161.

Sitzungen (22.—28. Juli) arbeiteten die Theologen an der Beantwortung der ihnen gestellten dogmatischen Fragen.

Wohl an der Hand des ihnen von den Theologen zur Verfügung gestellten Materials begannen die Väter selbst am 30. Juni in den Generalkongregationen ihre Ansichten vorzutragen, wobei Meinungsverschiedenheiten natürlicherweise unvermeidlich waren, ja sogar heftige Debatten und stürmische Szenen nicht fehlten.[1]

Das ganze Material wurde nach den drei verschiedenen „status“, in denen sich der Mensch hinsichtlich der Rechtfertigung befinden kann, in drei Abschnitte eingeteilt. Der erste, über die Rechtfertigung des Ungetauften, wurde für sich behandelt, während die beiden anderen, über die Bewahrung und das Wachstum der erlangten Gerechtigkeit und über die Wiederversöhnung des gefallenen Gläubigen,[2] gleichzeitig untersucht wurden.

In zehn Generalversammlungen (5.—14. Juli) wurde die Frage über die Rechtfertigung des Ungläubigen eingehend erörtert. Acht unmittelbar darauffolgende Kongregationen der Väter (15.—23. Juli) wurden der Erklärung der beiden anderen Rechtfertigungsstadien gewidmet.[3]

Gleichzeitig arbeitete eine besondere Kommission, zu welcher vier Väter, nämlich der Erzbischof von Armagh, namens Vauchop,[4] der Bischof von Bitonto, ferner die Bischöfe von Accia und Belcastro, gehörten, an der Abfassung des Justifikationsdekretes, dessen Vollendung den Vätern am 23. Juli vom ersten Konzilspräsidenten gemeldet wurde.[5]

---

[1] s. z. B. die Szene am Schlusse der Generalkongregation vom 17. Juli (Theiner I, 192b).

[2] status primus: cum primum fidelis venit ad baptismum; — status secundus: de iam iustificato, quomodo in iustitia conservetur et crescat; — status tertius: de iustificato, qui in peccata labitur, quomodo iustitiam recuperet (Merkle I, 442).

[3] Diese achtzehn Generalkongregationen bieten das meiste Material für das folgende Kapitel dieser Arbeit, in welchem die Ansichten der Väter über das Wesen der heiligmachenden Gnade geprüft werden.

[4] Das ist die richtige Schreibweise (vgl. Zeitschrift f. kathol. Theol. 1897 S. 597).

[5] Der Wortlaut des Dekretes bei Theiner I, 203—209, eine kurze Inhaltsangabe bei Merkle I, 93.

Jedem der Väter wurde ein Exemplar des Dekretes eingehändigt. Vergebens drang schon am 28. Juli Kardinal del Monte auf die sofortige Publikation desselben in der am folgenden Tage abzuhaltenden sechsten öffentlichen Sitzung. Fast bei allen Vätern[1] stieß dieser Vorschlag auf energischen Widerstand. War ja das Dekret von ihnen noch nicht untersucht worden. Doch an die Prüfung desselben sollten sie erst in der zweiten Hälfte des Augusts herantreten. Äußere Ereignisse, wie der Einzug, Empfang, Aufenthalt und die plötzliche Erkrankung des vom Papste zur Unterstützung des Kaisers nach Deutschland entsandten Legaten a latere Farnesius in Trient sowie seine Abreise nach Deutschland, ferner häufige Regenschauer,[2] aber wohl auch innere Schwierigkeiten, nämlich die zwischen Kardinal del Monte und dem Kardinal von Jaën eingetretene Verstimmung,[3] verzögerten die Verhandlungen.

Da das erste von der Kommission der Deputierten abgefaßte Dekret die Mißbilligung fast sämtlicher Väter erfuhr, stellte man in der Generalversammlung vom 17. August den Antrag, ein neues Dekret ausarbeiten zu lassen, worauf der erste Präsident bereitwillig einging. Erst am 23. September konnte das neu redigierte Dekret den Vätern vorgelegt werden. In der Zwischenzeit wurden feierliche Bittprozessionen und Andachten abgehalten, um von Gott einen glücklichen Ausgang des in Deutschland wütenden Religionskrieges zu erflehen.

Nachdem die Theologen in drei Versammlungen (am 27., 28., 29. September) ihr Gutachten über die zweite Fassung des Dekretes abgegeben hatten, fanden in der Zeit vom 1.—12. Oktober nicht weniger als neun Generalkongregationen statt, in welchen die Urteile der Väter eingeholt wurden. Ehe

---

[1] Massarelli hat „maiori parti" (Merkle I, 445), Severolus sagt: „omnes patres, paucis admodum exceptis" (ibid. 95).

[2] Severolus spricht in seinem „Kommentar" von »frequentes imbres« (Merkle I, 100).

[3] Auf diese Tatsache bezieht sich wohl die von Merkle gemachte Bemerkung: „alias etiam causas coniecerit is, qui acta ultimae congregationis legerit" (Merkle I, 100 Anm. 2).

man aber daran ging, nach den von den Theologen und Vätern gemachten Zensuren das Dekret zu korrigieren, wurde von del Monte der Vorschlag gemacht, zuvor noch zwei wichtige Fragen, welche die größten Schwierigkeiten bereiteten, nämlich die Kontroversen über die „iustitia imputativa“ und die „certitudo gratiae“, für sich behandeln zu lassen. Einstimmig wurde diesem Wunsche stattgegeben. Jene beiden dogmatischen Probleme veranlaßten in zehn Sitzungen der Theologen lebhafte und interessante Debatten. Namentlich war es der Jesuit Jacobus Lainez, welcher am 26. Oktober sein tiefes theologisches Denken und Wissen leuchten ließ.[1] Da es sich jedoch herausstellte, daß in jenen beiden Fragen unter den Theologen sehr verschiedene Ansichten herrschten, einigten sich die Väter dahin, die Imputationstheorie und die Lehre von der Gewißheit der Gnade nur in dem Sinne, den ihnen die Reformatoren beilegten, zu verurteilen, sonst aber hierüber nichts Positives auszusagen, sondern die unter den katholischen Gelehrten bestehenden Kontroversen unentschieden zu lassen. Dessenungeachtet sollte aber auch den Vätern Gelegenheit gegeben werden, ihre Meinung darüber zu äußern.

Schon am 5. November wurde das neu verbesserte Dekret den Vätern vorgelegt.[2] Die von ihnen in vierzehn Generalversammlungen (9. November bis 1. Dezember) erhobenen Bedenken wurden von der Kommission der Deputierten gesammelt, gesichtet und in drei Klassen eingeteilt, in die „censurae leves“, „graves“ und „gravissimae“.

In der Kommission der Deputierten, in den Generalversammlungen und in den Versammlungen der „theologi praelati“[3] wurde nun bis zum 15. Dezember an dem Dekret

---

[1] Diese Kongregationen geben uns auch Aufschluß über die Auffassungen der Theologen hinsichtlich des Wesens der heiligmachenden Gnade (Inhalt des dritten Kapitels dieser Arbeit).

[2] Der Inhalt des Dekretes bei Theiner I, 280—285.

[3] Die Kommission der „theologi praelati“ bestand nur in der ersten und zweiten Periode des Konzils. Sie hatte die Urteile der Väter zu prüfen und hiernach das Dekret zu verbessern. Ihre Vereinbarungen kamen dann wieder vor das Forum der Väter. Diese Prozedur dauerte so lange,

unablässig und fleißig gearbeitet, bis man eine endgültige Prägung desselben erlangte.

Während sich das Konzil bis zum 12. Januar mit dem Dekret über die Residenz der Bischöfe beschäftigte, feilten gleichzeitig die „praelati theologi" an den einzelnen Kapiteln und Kanones des Justifikationsdekretes, bis schießlich eine vollständige Einigung über seine Form erzielt war.

In der Generalkongregation vom 29. Dezember wurde die sechste öffentliche Sitzung auf den 13. Januar, also auf die Oktav von Epiphanie, festgesetzt und am 1. Januar gewohnheitsgemäß durch Anbringung eines Plakates an der Tür der tridentinischen Kathedrale und der Residenz der päpstlichen Legaten bekanntgegeben.

So war endlich das große, ja das größte Werk des tridentinischen Konzils vollendet. Am 13. Januar 1547 wurde ihm durch die feierliche Publikation die Krone aufgesetzt. An diesem nicht nur imposanten, sondern auch rührenden[1] Akte nahmen außer den beiden Präsidenten zwei Kardinäle, zehn Erzbischöfe, fünfundvierzig Bischöfe, zwei Prokuratoren, fünf Ordensgeneräle, zwei Äbte und zweiundfünfzig Theologen teil. Das Hochamt, die Missa de Spiritu Sancto, zelebrierte der Erzbischof von Spalato. Die dem Inhalt des Justifikationsdekretes angepaßte Predigt hielt Thomas Stella, Bischof von Salpe.[2] Die üblichen Gebete und Zeremonien verrichtete der erste Konzilspräsident del Monte. Von der Kanzel aus wurde das Rechtfertigungsdekret[3] verlesen und von allen

---

bis völlige oder wenigstens annähernde Einstimmigkeit erreicht war. In die Kommission der »theologi praelati« wurden natürlich nur die besten Kräfte aufgenommen.

[1] „Unter Tränen der Demut und Freude" riefen die Väter nach Verlesung des Rechtfertigungsdekretes aus: „Non nostrum, domine, non nostrum, sed misericordiae tuae solius hoc opus est: sit nomini tuo gloria in saecula" (Theiner I, Prolegomena p. III).

[2] Auch diese Predigt bietet Material für die vorliegende Arbeit.

[3] Diese endgültige Form des Dekretes s. bei H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum. 10. Aufl. n. 793—843. Der Inhalt des Dekretes in seinen vier Formulierungen wird uns im vierten Kapitel dieser Arbeit beschäftigen.

Vätern einstimmig approbiert,[1] wahrlich ein dem auf die Abfassung desselben verwandten Fleiße entsprechendes und würdiges Resultat.

Mit dem Justifikationsdekret ist von der Kirche ein Werk geschaffen, das bereits $3^1/_2$ Jahrhunderte dem katholischen Glauben auf dem Gebiete der Rechtfertigungslehre als Wegweiser gedient hat und ihm weiter dienen wird. Trotz der Schwierigkeit und Tiefe dieses Glaubensartikels strahlt aus dem Dekret eine Klarheit hervor, welche nicht nur den Fleiß und das bedeutende Wissen der Konzilsteilnehmer,[2] sondern vor allem ein ganz besonderes Mitwirken des „Geistes der Wahrheit" verrät.

Schon dieser flüchtige Überblick über die Vorarbeiten zu der sechsten öffentlichen Sitzung zeigt den Ernst und die Gewissenhaftigkeit, mit der die tridentinischen Väter und Theologen ihrer schwierigen Aufgabe oblagen. Unser Interesse wird aber noch größer und steigt vollends zur Bewunderung, wenn wir an der Hand der Konzilsakten die Genauigkeit betrachten, mit welcher damals die einzelnen die Rechtfertigung des Menschen betreffenden Fragen erörtert wurden. Die Väter begnügten sich nicht damit, ihre Hauptaufgabe zu erfüllen, nämlich die Irrlehren der Reformatoren über die Rechtfertigung des Menschen genau festzustellen, zu verurteilen und ihnen gegenüber die Lehre der Kirche zu formulieren; sie benutzten diese Gelegenheit, um in der Erschließung der katholischen Lehre über diesen Gegenstand noch weiter vorzudringen, als es die augenblickliche Zeit- und Notlage erheischte. An der Hand der Hl. Schrift, der Väter und der mittelalterlichen Scholastiker suchten sie manche Fragen, welche zur damaligen Zeit unter den katholischen

[1] Andr. de Vega, welcher als Theologe an den Verhandlungen über das Justifikationsdekret teilgenommen hat, sagt, es sei „uno omnium consensu" angenommen worden (Andreas de Vega, De Iustificatione doctrina universa. Colon. 1572. Lib. I. cap. 5).

[2] Et tanta cura et diligentia septimestri spatio omnia ad hoc decretum spectantia examinata et expensa fuerunt ab omnibus Concilii Patribus et a clarissimis plerisque Doctoribus Theologis, qui Concilii causa Tridentum convenerant, ut nefas videatur, de aliqua parte ipsius dubitare (Andr. de Vega l. c.).

Gelehrten akut waren, spekulativ zu bearbeiten und zu lösen, um auch der katholischen Wissenschaft für die Zukunft gewissermaßen ein Regulativ für ihre weiteren Forschungen auf diesem Gebiet in die Hand zu geben.

Zu solchen unter den damaligen Theologen bestehenden Kontroversen gehörte auch die Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade. Gegenüber den Reformatoren war es nicht erforderlich, eine genaue und erschöpfende Definition der heiligmachenden Gnade zu geben, da sie ja eine von Gott der Seele eingegossene und ihr inhärierende Gerechtigkeit als Formalursache der Rechtfertigung leugneten. Ihnen gegenüber genügte es festzustellen: „unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus.“[1] Bellarmin zeigt in der ihm eigenen scharfsinnigen Weise, wie schon durch diesen einen Satz die Irrlehren aller Reformatoren in der Rechtfertigungslehre über den Haufen geworfen werden.[2]

Wenn aber auch in dem Rechtfertigungsdekret keine besondere, ausführliche Definition der rechtfertigenden oder heiligmachenden Gnade gegeben ist, so können wir doch aus dem Inhalt desselben über das Wesen der „gratia sanctificans“ wenigstens bis zu einem gewissen Grade Aufschluß erhalten. So haben nachtridentinische Theologen aus den Worten des Konzils erschlossen, daß die „iustitia inhaerens“ oder die heiligmachende Gnade ein der Seele von Gott eingegossenes und ihr dauernd inhärierendes donum sei, daß dieses Gnadengeschenk ein Akzidens, und zwar ein „accidens reale und spirituale“, daß sie eine Qualität, ein Habitus der Seele sei.[3]

---

[1] Denzinger n. 799.

[2] Bellarmin, De Iustificatione lib. II, c. 1 (in Disputationum tom. III, Cöln 1619).

[3] Fr. Suarez, De Divina Gratia, Moguntiae 1620, pars III, cap. 1—3. Ripalda, De ente supernaturali, Paris 1871, lib. VI, disp. 132, sect. 1 u. 2. Bellarmin l. c. cap. 15 und De gratia et libero arbitrio, lib. I, cap. 3 (in Disputat. tom. III. Cöln 1619).

Ja nachtridentinische Theologen haben versucht, unter Berufung auf das Justifikationsdekret das innerste Wesen, die spezifische Beschaffenheit dieses übernatürlichen Habitus der Seele zu ergründen. Da jedoch in dieser rein spekulativen Frage verschiedene, ja entgegengesetzte Meinungen herrschten, suchte jede Partei das Dekret für die Erhärtung ihrer Überzeugung auszubeuten. Wem aber Gelegenheit geboten ist, die Akten der Vorverhandlungen zu der sechsten öffentlichen Sitzung einzusehen, wird sich überzeugen können, daß die ausschließliche Berufung auf das Dekret allein für die Lösung dieser Frage ohne Belang ist. Sie ist eben — das lehrt der Verlauf der tridentinischen Verhandlungen — nicht entschieden worden. Nur an der Hand der Akten und nur auf Grund des Studiums der über die Rechtfertigung in Trient gepflogenen Verhandlungen kann man sich ein Urteil bilden, welche von den verschiedenen Ansichten unter den Teilnehmern an dem Konzil vorherrschte. Und dann erst kann man vielleicht die Vermutung aussprechen, daß diese oder jene Anschauung auch aus dem Dekrete selbst mehr als die andere hervorzutreten scheint. Dies sollen die folgenden Ausführungen zeigen.[1]

Zweites Kapitel.

Das Wesen der heiligmachenden Gnade bei den tridentinischen Vätern.

Am ausführlichsten sprechen sich die tridentinischen Väter über das Wesen der heiligmachenden Gnade oder der „iustitia inhaerens“ in den die erste Formulierung des Dekretes vorbereitenden Generalversammlungen aus. In den späteren Verhandlungen berühren sie diese Frage nur beiläufig und kurz. Aber auch die späteren Äußerungen dürfen

---

[1] Da die die sechste öffentliche Sitzung betreffenden Akten von der Görresgesellschaft in absehbarer Zeit noch nicht ediert werden, stütze ich mich im folgenden auf Augustin Theiner, Acta genuina Concilii Tridentini tom. I. Zagrabiae 1874.

nicht unberücksichtigt bleiben, weil sie manchmal zum besseren Verständnis der früheren Aussagen beitragen können. Selbst in jenen ersten Verhandlungen beschränkt sich ein großer Teil der Redner darauf, den Rechtfertigungsprozeß in seinem dreifachen „status“ darzulegen und nur die Tatsache der Eingießung der heiligmachenden Gnade festzustellen, ohne auf das Wesen der inhärierenden Gerechtigkeit näher einzugehen. Trotzdem ist es eine stattliche Reihe der Väter, die auch diesen Punkt behandelt haben und deren Anschauungen kennen zu lernen die Akten des Konzils uns ermöglichen.[1]

§ 1.

Die Anschauungen der Bischöfe.

1.

Als erster unter den Vätern verdient unsere Aufmerksamkeit **Marcus Vigerius** (1513—1560†), der Neffe und Nachfolger des unter dem Namen „Kardinal von Sinigaglia“ bekannten Kirchenfürsten Marcus Vigerius.[2] Mit einer Klarheit und Übersichtlichkeit, die einen scharfsinnigen Theologen verrät, expliziert er am 6. Juli ziemlich ausführlich seine echt katholischen Anschauungen über den Verlauf und Inhalt der Rechtfertigung des Ungetauften.[3]

Wie der ganze Rechtfertigungsprozeß ein Werk der Güte und Barmherzigkeit Gottes ist, sagt er, so ist schon der aller-

[1] Vom Verfasser ist dieselbe Reihenfolge innegehalten, in welcher die Väter in Trient auftreten (vgl. S. 4 Anm. 3). Die Namen der Bischöfe sind entnommen dem Werke: Concilia von Labbe-Cossart, Paris 1672 tom. XIV, p. 132 ff., wo sich ein genaues Verzeichnis der Väter und Theologen befindet, welche der sechsten Sitzung beigewohnt haben. Die authentischen Namen der Diözesen, welche den Bischöfen auch bei Labbe-Cossart in Adjektivform (z. B. Senogalliensis, Calaguritanus usw.) beigelegt sind, finden sich bei C. Eubel, Hierarchia medii aevi, Münster 1898. P. Pius Bonifacius Gams gibt in seinem Werke: Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae, Ratisbonae 1873, die Regierungszeit der Bischöfe an. Das dem letzten Regierungsjahr beigefügte (†) bezeichnet den während desselben eingetretenen Tod, das tr. die Versetzung des genannten Bischofs nach einer anderen Diözese.

[2] Vgl. Hurter, Nomenclator literarius 3. Aufl. Oeniponte 1906, II, 1195 Anm. 1 und Kirchenlexikon[2] XII, 950.

[3] Theiner I, 166/67.

erste Anfang desselben eine Gnade Gottes. Denn Gott ist es, welcher dem Ungläubigen durch Zusendung der Glaubensboten die Möglichkeit verleiht, das Wort des Heiles zu vernehmen. Damit aber der Mensch dem an ihn ergangenen Rufe Folge leisten kann, senkt Gott seiner Seele die zuvorkommende Gnade ein, welche ihn zum Glauben, zur Zuversicht und willigen Annahme des göttlichen Gesetzes bewegt. Hierauf arbeitet die göttliche Gnade unter aktiver Mitwirkung des freien Willens an der Vorbereitung der Seele auf die Erlangung der „perfecta iustificatio". Wenn auch die den Menschen disponierenden Werke zur Erreichung der Rechtfertigung notwendig sind, so kann doch Gott durch dieselben nicht etwa veranlaßt oder gezwungen werden, dem Sünder die heiligmachende Gnade einzugießen. Jene Werke sind nur auf Grund der gnädigen Annahme seitens Gottes „congruenter" verdienstlich.

Den Inhalt der Rechtfertigung bilden zwei Momente, ein negatives: die vollkommene Nachlassung aller Sünden, und ein positives: die Eingießung der habituellen Gnade. Diesen Habitus der Gnade betrachtet der Bischof von Sinigaglia durchaus als einen operativen; darum bezeichnet er in der Definition der Rechtfertigung das positive Moment derselben als „Eingießung aller Tugenden".[1] Ausdrücklich zieht er auch in den Bereich des Wesens der habituellen Gnade den durch die Charitas wirksamen Glauben. Er sagt nämlich, durch die Beobachtung der göttlichen Gebote schütze und vermehre der Mensch die Gerechtigkeit von Tag zu Tag, bis sie schließlich im himmlischen Vaterlande ihre Vollendung erlange. Die Beobachtung der Gebote komme aber vom positiven Habitus der Gnade her, der den durch die Liebe wirksamen Glauben in sich enthalte.[2] Offenbar drücken diese Worte keine bloße

[1] In absoluta vero iustificatione praesentis status, quae gratum hominem deo reddit, quam intelligo criminum universorum absolutissimam remissionem cum infusione virtutum omnium ad currendam viam mandatorum ad aeternam usque patriam, gratuito, miserante deo, intercedente preciosissimo sanguine Iesu Christi D. N., nullis hominum praecedentibus meritis ad id deum necessario disponentibus, . . . condonatam (Theiner I, 166b).

[2] quorum (scil. mandatorum) observatione ab habitu positivo

Begleitung oder nur äußerliche Verbindung der Charitas und des durch dieselbe wirksamen Glaubens mit der heiligmachenden Gnade, sondern deren Zugehörigkeit zum Wesensinhalt des „positivus habitus gratiae“ aus.

Daß M. Vigerius an dieser Stelle den Inhalt der inhärierenden Gerechtigkeit nur teilweise angibt und den durch die Liebe informierten Glauben besonders hervorhebt, scheint seinen Grund darin zu haben, daß er in den vorhergehenden Sätzen den Glauben, und zwar den lebendigen Glauben, als unerläßliche Bedingung der Rechtfertigung hingestellt hat (unicum ostium vivacis fidei . . .; fides operibus charitatis gravida . . . unicum ostium, per quod . . . ad iustificationem ingredimur).[1] Diese „fides per charitatem operans“ ist in dem positiven Habitus der Gnade, von dem die Erfüllung der Gebote ausgeht, eingeschlossen, macht aber mit der spes, die gar nicht erwähnt wird, noch nicht das ganze positive Moment der „iustificatio“ aus. Man wird dem obigen Ausdruck „infusio virtutum omnium“ erst dann gerecht, wenn man unter der Gesamtheit der eingegossenen Tugenden nicht nur die „virtutes theologicae“, sondern auch die „virtutes morales“ versteht.

Vielleicht faßt Vigerius die Wesensform der Rechtfertigung, ebenso wie Dominicus de Soto O. Pr.,[2] als die Summe der habituellen Gnade und der drei göttlichen Tugenden auf? Eine solche Deutung der „virtutes omnes“ könnten die Worte „positivus habitus gratiae, qui fidem per charitatem operantem in se continet“ nahelegen. In diesem Falle würde der Bischof gleich dem genannten Dominikanertheologen die heiligmachende Gnade von den göttlichen Tugenden realiter unterscheiden. Dem widerspricht jedoch die unterschiedslose Anwendung des Wortes „virtus“ auf die heiligmachende Gnade und die

---

gratiae, qui fidem per charitatem operantem in se continet, procedente, iustificationem tuetur homo . . . (Theiner l. c.).

[1] Theiner I, 166b.

[2] Vgl. Suarez, De Divina Gratia, P. III, lib. VII, cap. 9. Ripalda, De ente supern., disp. 132, sect. III, n. 35. Auf Dom. de Soto werden wir bei der Behandlung der tridentinischen Theologen im dritten Kapitel zurückkommen.

Tugenden. Er hätte dann sicherlich einen anderen neutralen Kollektivausdruck gesucht und gefunden, so z. B. das Wort „dona“.

Wir dürften also wohl nicht fehlgehen, wenn wir aus dem Gesagten den Schluß ziehen, daß M. Vigerius die „iustitia inhaerens“ als die Summe aller eingegossenen Tugenden, der theologischen sowohl wie der moralischen, betrachtet, demnach an dem operativen Charakter der rechtfertigenden Gnade festhält.

2.

„Iustificatio est, qua aliquis ex iniusto fit iustus.“ Mit dieser allgemeinen Definition der Rechtfertigung leitet **Philos Roverella,** Bischof von Ascoli (1518—1552†), seine Rede über den „status primus“ ein (Theiner I, 170). Eingehend schildert er hierauf den Verlauf des Rechtfertigungsprozesses durch Beantwortung folgender zwei Fragen:

1. Welchen Anteil hat Gott an der Rechtfertigung des Ungetauften?
2. Welche Bedingungen hat der Mensch zu erfüllen, wenn er gerechtfertigt werden will?

Gott, sagt er, kommt uns zunächst mit seiner Gnade zuvor; dann begleitet und unterstützt er die Handlungen, mit welchen der Mensch frei und ungezwungen auf Gott als das erkannte höchste Gut hinstrebt; endlich macht er den Menschen vollkommen und gerecht durch Eingießung seiner Gnade.

Gleichzeitig aber und in Verbindung mit der helfenden Gnade muß auch der Mensch an der Vorbereitung auf den Empfang der rechtfertigenden Gnade aktiv beteiligt sein. Drei Akte sind es vornehmlich, die er erwecken muß: den Glauben an die göttliche Offenbarung, die Reue oder Buße und den Vorsatz, die Gebote Gottes beobachten zu wollen.

So vorbereitet empfängt er im Sakrament der Taufe die „gratia iustificans“, mit welcher uns die Verdienste Christi mitgeteilt werden.[1]

---

[1] Homo per haec tria redditur dispositus ad rite suscipiendum sacramentum baptismi, quo tamquam per instrumentum et canalis meatus communicantur merita Christi simul cum gratia iustificante (Theiner I, 170 a).

Über die Beschaffenheit der heiligmachenden Gnade gibt uns Roverella an dieser Stelle keinen Aufschluß. Aber am 17. Juli anläßlich der Verhandlungen über den „status secundus" und „tertius" versäumt er nicht, auch auf das innerste Wesen des Gnadenhabitus hinzuweisen (Theiner I, 188/89). Zur Bewahrung und Vermehrung der erlangten Gerechtigkeit hält er nämlich drei Mittel für notwendig, den Glauben, die Gnade und die „obedientia". Unter dieser versteht er die Lebensweise eines gerechten Christen überhaupt, die sich im Empfang der Sakramente (er nennt Firmung und die heilige Eucharistie), im beständigen Gebet und in der Beobachtung der göttlichen Gebote oder in guten Werken offenbare. Ein solcher Lebenswandel bewirkt die Erhaltung und das Wachstum der Gnade und verdient uns das ewige Leben. Allein zur Verrichtung aller dieser guten und verdienstlichen Werke genügt der Besitz der heiligmachenden Gnade nicht. Dazu ist noch eine besondere Anregung und Unterstützung seitens Gottes durch die „gratia gratis data", durch die aktuelle Gnade, erforderlich. Denn die Gerechtigkeit, welche in ihrem Kern Liebe ist, vermag nicht, durch den Willen allein aus dem Zustande der Habitualität herauszutreten und meritorische Akte hervorzubringen.[1]

3.

Nicht so direkt und ausdrücklich, wie Philos Roverella, verrät uns seine Anschauung hinsichtlich des Wesens der heiligmachenden Gnade **Baltassar de Haeredia,** Bischof von Bosa (1541—1548 tr. Calarim). Aber indirekt können wir seine Überzeugung aus dem am 19. Juli gehaltenen Vortrage erschließen (Theiner I, 195).

Er weist in demselben darauf hin, daß auch dem Gerechtfertigten die Dunkelheit des Verstandes und die Schwäche des Fleisches verbleibe, daß infolgedessen auch der Gerechtfertigte trotz der „gratia dei", welche er in der Rechtfertigung erlangt habe, ohne eine besondere Erleuchtung durch Gott

---

[1] quia iustitia, quae est charitas, nisi gratia gratis data, id est, deo movente et promovente, ad ulteriora iuvetur, se sola non movebit voluntate (Theiner I, 188b).

keine guten Werke verrichten und in der Gerechtigkeit nicht ausharren könne. Jene Erleuchtung der Seele geschieht nach B. de Haeredia durch die aktuelle Gnade, welche er im Unterschiede zu der in der Rechtfertigung eingegossenen „Gnade Gottes“ „gratia specialis“ nennt. Er sagt: „Iustificatus conservari non potest in sua iustitia gratia dei, quam iam consequutus est in ipsa iustificatione, sed alia gratia speciali indiget, quae a charitate differt, quae nihilominus requiritur“ (Theiner I, 195a).

Gleichsam in demselben Atemzuge, in dem er hier „gratia dei“ und „gratia specialis“ einander gegenüberstellt, macht er in der zweiten Hälfte dieses Satzes einen Unterschied zwischen der „gratia specialis“ und der „charitas“, so geläufig und selbstverständlich scheint ihm die Wesensidentität der heiligmachenden Gnade und der Liebe zu sein. Eine Schwierigkeit in der Ergründung jenes Satzes bilden jedoch die letzten Worte: „quae nihilominus requiritur“. Dieser Relativsatz bezieht sich nämlich entweder auf „gratia specialis“ und drückt dann noch einmal die Notwendigkeit derselben zum Fortschritt in der eingegossenen Gerechtigkeit aus, oder er ist eine nähere Erklärung zu dem unmittelbar vorhergehenden Worte „charitas“ und besagt, daß trotz der Notwendigkeit der „speziellen Gnade“ das Vorhandensein der habituellen Liebe zu dem genannten Zwecke erforderlich sei.

Im letzteren Falle könnte man gegen die von uns aus den zitierten Worten des Bischofs von Bosa gezogene Schlußfolgerung (daß er die „gratia dei“ und die „charitas“ identifiziere) folgenden Einwand erheben: Betrachtet Baltassar de Haeredia die habituelle Gnade als wesensgleich mit der Liebe, dann hat er mit dem Satze: „quae nihilominus requiritur“ die Notwendigkeit der heiligmachenden Gnade zum Wachstum der Gerechtigkeit betont. Dies aber zu tun, lag für ihn kein Grund vor und wäre auch unvernünftig, da doch das Wachstum der Gnade nichts anderes ist als die Vermehrung der Gerechtigkeit. Also ist hier die Charitas als realiter verschieden von der „gratia dei“ gedacht. Sie ist, das wollte der Bischof sagen, außer der aktuellen Gnade zum Fortschritt in der

„iustitia“ auch unerläßlich. Doch kann man auf diesen Einwurf folgendes entgegnen:

Zunächst kann sich der betreffende Relativsatz, wie schon bemerkt ist, auch auf „gratia specialis“ beziehen, dann bleibt aber unsere Behauptung bestehen. Selbst gesetzt den Fall, er schließe sich auch sachlich an „charitas“ an, so vermag er dennoch die Konsequenz, die wir aus dem ganzen Satze gezogen haben, nicht umzustoßen. Denn:

a) Der Ausdruck „charitas“ kann hier von dem Bischof mit Rücksicht auf einen bloß formalen Unterschied zwischen Gnade und Liebe gebraucht sein.

b) Hätte Baltassar de Haeredia in diesem Satze nicht nur den Gegensatz zwischen der „besonderen Gnade“ und der „gratia dei“, sondern auch zwischen jener und der von dieser wesentlich verschiedenen „charitas“ aussprechen wollen, dann hätte er dort, wo er sagt: „quae a charitate differt“, ein „quoque“ oder „etiam“ oder eine ähnliche Partikel eingeschoben.

c) Der Relativsatz „quae nihilominus requiritur“ soll vielleicht gar nicht die Notwendigkeit der hier als „charitas“ bezeichneten habituellen Gnade zum Wachstum der Gerechtigkeit betonen; es ist denkbar, daß er dem Munde des Redners als eine nebensächliche Bemerkung, auf die er keinen Nachdruck legen wollte, entschlüpft ist.

d) Endlich wird man unseres Erachtens nur unter Voraussetzung der von uns bei ihm vermuteten Überzeugung hinsichtlich des Wesens der göttlichen Gnade die seltsam klingende Definition der Rechtfertigung leichter verstehen, die er am 7. Juli vor den versammelten Vätern gegeben hat: „Iustificatio est acceptatio divinae voluntatis ab anima rationali facta per fidem ad vitam aeternam consequendam“ (Theiner I, 173b). Wie soll man die Wendung „acceptatio divinae voluntatis“ anders verstehen, wenn sie nicht den Empfang eines göttlichen, d. h. übernatürlich vollkommenen, auf Gott als das höchste Ziel und die wesenhafte Güte und Vollkommenheit hingeordneten Willens ausdrückt? Die Worte „divina voluntas“ entsprechen der im Justifikationsdekret vorkommenden „iustitia dei“ (s. Denzinger n. 799) und bezeichnen

ebenso wie diese ein geschaffenes und der menschlichen Seele eingegossenes „donum dei“. Gleichwie aber die ungeschaffene „voluntas divina“ wesentlich Liebe ist, so ist auch die geschaffene „voluntas divina“, durch welche der Mensch formaliter ein Gerechter wird, die geschaffene übernatürliche Liebe.

Dieser Anschauung widerspricht nicht die Tatsache, daß der Bischof von Bosa anläßlich der Prüfung der zweiten Form des Dekrets am 2. Oktober den Wunsch äußert, die damals aktuelle Kontroverse über das Wesen der heiligmachenden Gnade im Dekret unberücksichtigt zu lassen und darum die Worte „gratia seu charitas“ durch „gratia“ zu ersetzen (Theiner I, 230b). Diesen Rat konnte er erteilen, ohne damit seine eigene Überzeugung inbetreff der Beschaffenheit der habituellen Gnade preiszugeben. Denn seiner Ansicht nach ist ja die Charitas die rechtfertigende Gnade, kann also auch von ihm „gratia“ genannt werden.

4.

Im Gegensatz zu den beiden vorhergehenden Vätern leugnet **Fonseca,** Bischof von Castellamare (1537—1559†), die Notwendigkeit einer besonderen göttlichen Gnade (gratia specialis) zur Ausführung guter, verdienstlicher Werke, es müßte denn sein, daß wir irgendein bedeutendes, außerordentliches „opus“ vollbringen wollten.[1] Zu den gewöhnlichen Heilswerken des Gerechten genügt ihm die in der Rechtfertigung eingegossene Gnade (Theiner I, 195).

Die Rechtfertigung selbst definiert er folgendermaßen: „Iustificatio est remissio peccatorum cum infusione gratiae“ (Theiner I, 173b). Bei einer anderen Gelegenheit spricht er den Gedanken aus, daß die Nachlassung der Sünden und die Eingießung der göttlichen Gnade nicht zwei für sich

[1] Vielleicht denkt Fonseca an die Übung der evangelischen Räte oder an die Erfüllung besonders schwerer Pflichten, an die Überwindung besonders schwerer Versuchungen. Die Notwendigkeit aktueller Gnade für die Heilsakte des Gerechten ist zwar nicht Dogma; man wird sie aber als höchstwahrscheinlich ansehen müssen (vgl. Thomas, Summa theol. 1. 2, qu. 109, art. 1, 2, 9).

bestehende, voneinander trennbare Momente der Rechtfertigung bilden, sondern zueinander in einem inneren, kausalen Verhältnis stehen. In den Kongregationen der „praelati theologi" vom 23. und 28. Dezember nämlich wird von den Vätern die Frage aufgeworfen, welcher Platz unter den verschiedenen Ursachen der Rechtfertigung dem Glauben eingeräumt werden solle. Da wünschen einige Väter, man möge die „fides" nicht als bloße „causa dispositiva" betrachten, sondern ihr auch irgendwelchen Anteil an der Formalursache zuschreiben.[1] Auf diesen Vorschlag will Fonseca nicht eingehen. Er sagt: „Fides est solum causa dispositiva, quia fides tantum disponit, cum iustificatio ipsa formata fiat a charitate" (Theiner I, 344a).[2] Letzteres wollen übrigens auch die anderen Väter, welche den Glauben unter die Rubrik der „causa formalis" bringen möchten, nicht leugnen, indem sie als Formalursache der Rechtfertigung die „iustitia", d. h. die Summe der eingegossenen Tugenden, den Glauben also gewissermaßen als einen Teil derselben ansehen (vgl. Theiner I, 343—346).

Der Bischof von Castellamare dagegen sieht in der Charitas allein und ausschließlich das Formalprinzip der Rechtfertigung. Die Charitas ist ihm dasjenige, was das Tridentinum als „unica causa formalis" bezeichnet, nämlich die „iustitia dei" oder „gratia iustificans" (vgl. Denzinger n. 799). Die Charitas ist das positive Moment der Rechtfertigung, das er in der oben zitierten Definition unter dem Namen „gratia" erwähnt.[3]

---

[1] Der Bischof von Porto, namens Balthasar Limpo de Moura (1536 bis 1550 tr. Bragam), betrachtet den Glauben als »initium causae formalis« und rät deshalb zu folgender Redewendung im Dekret: »et posset dici, causa formalis est ipsa charitas, cuius initium est fides« (Theiner I, 343b f). Die Stellungnahme des Bischofs von Bitonto und des Ordensgenerals der Augustiner zu dieser Frage s. unten S. 32 f. u. 51.

[2] Vgl. hierzu Theiner I, 334b, wo er sagt: Fides, qua dicimur iustificari, est informis, quia formata sequitur iustificationem et charitatem.

[3] Gegen den Versuch, den Glauben als einen Teil der Formalursache der Rechtfertigung im Dekret zu bezeichnen, protestiert auch Salvator Alepus, Bischof von Torres (1524—1565†), indem er als »causa formalis« nur die Charitas anerkennt: »non putat, quod fides sit nominanda in causis istis, cum ⟨non⟩ neque formalis, quia charitas; neque instrumentalis,

5.

Unmittelbar nach Johannes Fonseca erhält in der Generalkongregation vom 8. Juli **Petrus Bertonus,** Bischof von Fano (1538—1558†), das Wort. In einer zweistündigen Rede sucht er die katholische Lehre von der Rechtfertigung des Ungläubigen möglichst klar darzulegen.[1]

Er unterscheidet eine dreifache Gerechtigkeit, die „iustitia Christi", die „iustitia Christi nobis inhaerens" und die „iustitia operum" (Theiner I, 174a). Am 18. November, wo das zum zweitenmal verbesserte Dekret einer nochmaligen Prüfung unterzogen wird, erklärt er das Wesen und die Tragweite der eingegossenen und inhärierenden Gerechtigkeit. Er deckt einmal den Irrtum der Protestanten in diesem Punkte auf, dann aber auch die falsche Anschauung mancher katholischen Väter und Theologen (Theiner I, 291). Den Reformatoren gegenüber müsse klar und deutlich definiert werden, daß die Rechtfertigung nicht nur Nachlassung der Sünden, sondern auch Eingießung der göttlichen Gaben (donorum) sei.[2] Nicht

---

quia baptismus: sufficit dicere baptisma, quod est sacramentum fidei« (Theiner I, 343b).

[1] Sicque per duas continuas horas catholice et docte hanc materiam disputavit et explicavit (Theiner I, 174b).

[2] Zwar leugnen die Protestanten eine inhärierende Gerechtigkeit nicht, sprechen ihr aber jeden Anteil an der Rechtfertigung des Menschen ab (vgl. die Rede des Bischofs von Fano bei Theiner I, 291b: „ponuntque inhaerentem, sed in ea nihil fidendum, sed in sola Christi iustitia nobis imputata"). So gibt Calvin ausdrücklich neben der Rechtfertigung (Nachlassung der Sünden) eine innere Heiligung und Erneuerung zu, wenn er sagt: „Fatemur ergo simul atque iustificatur quispiam, necessario innovationem sequi" (Acta Synodi Trident. cum Antidoto p. 448, im Corpus Reformatorum 35, 36). Nichtsdestoweniger schreibt er über die Formalursache der Rechtfertigung: „falsum tamen esse contendo, illam iustitiae partem in qualitate sitam esse, vel habitu, qui in nobis resideat, sed gratuita acceptatione nos esse iustos" (ibid. p. 449). Diese „acceptatio" charakterisiert er also: „eam praeterea extra nos constituo: quia in solo Christo iusti sumus" (p. 448). Ähnlich formuliert diesen Irrtum der Reformatoren Andr. de Vega: „Formalis iustitia iustificatorum est sola iustitia Christi, et si qua nobis inhaeret iustitia, illa imperfecta est, neque nos facit vere amicos Dei, neque opera nostra facit, nisi inchoate et imperfecte iusta." (De Iustif. lib. I, cap. 3.) Vgl. hierzu: Oswald, Die Lehre von der Heiligung³. Paderborn und Münster 1885, S. 50, und J. A. Möhler, Neue Unter-

minder entschieden weist er die Ansicht einiger katholischen Gelehrten, daß der Mensch mit der ihm inhärierenden und durch die Übung guter Werke während des irdischen Daseins vermehrten Gerechtigkeit vor dem Richterstuhle Gottes nicht bestehen könne, sondern in jenem Augenblicke der Imputation einer neuen Gerechtigkeit bedürfe, zurück.[1] Er hält die „iustitia inhaerens" und die aus ihr kommenden[2] guten Werke für ausreichend zur Erwerbung des ewigen Lebens. Dadurch werde das Erlösungswerk Christi durchaus nicht geschmälert; denn wir setzten unsere Zuversicht auf diese inhärierende Gerechtigkeit wegen der Gerechtigkeit Christi: „charitas nobis inhaerens, et opera inde provenientia acceptantur a deo per Christum, et si illam conservamus, sufficit ad vitam aeternam consequendam: neque nova applicatione iustitiae indigemus. De quo debet in decreto fieri mentio. Huic tamen nostrae inhaerenti propter illam Christi fidimus, cum utrique fidamus" (Theiner I, 291 b). Aus dieser Stelle geht hervor, daß Petrus Bertonus die inhärierende Gerechtigkeit mit der Charitas identifiziert. Er stellt nämlich hier die Charitas als die „iustitia inhaerens" der Gerechtigkeit Christi gegenüber.

6.

Eine von den bisher genannten abweichende und häretisch klingende Definition der Rechtfertigung bringt in der Generalversammlung vom 9. Juli **Ludovicus Simonetta,** Bischof von Pesaro (1535—1537 tr. Lodim[3]), vor: „iustifi-

suchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Mainz 1834, S. 169 ff. (§ 133 f.).

[1] Diese Anschauung vertraten im Konzil: Seripandus, der General der Augustiner, mit drei Theologen seines Ordens, der Weltpriester Ant. Solitius und der Servite Laurent. Mazochius (Pallavic., Istor. del Conc. di Trento, lib. VIII, cap. 11, n. 7).

[2] Darum nennt er die Liebe an einer anderen Stelle (Theiner, I, 339 b) „radix" nach Römerbrief 11, 16 ff.

[3] Lud. Simonettas Nachfolger, Julius Simonetta, besteigt erst 1560 den bischöflichen Thron. Darum ist es erklärlich, daß Lud. Simonetta trotz seiner Versetzung nach Lodi den Titel „Bischof von Pesaro" weiterführt und auch in den tridentinischen Akten als solcher erwähnt wird. 1567 erhielt er die Kardinalswürde, starb aber schon am 30. April dieses Jahres. (Vgl. Gams, Series Episcop. p. 716.)

cationem esse iustitiae dei imputationem propter Christum" (Theiner I, 174b). Aus dem Zusammenhange gerissen, deckt sich diese Definition mit den Worten Calvins: „dico gratuita imputatione fieri, ut coram Deo iusti censeamur."[1] „Imputatio" ist ja gerade das Stichwort der protestantischen Rechtfertigungslehre. Mit Recht warnt deshalb noch in derselben Versammlung der Väter der Bischof von Lanciano vor derartigen Verdacht erregenden Äußerungen. Unter Hinweis auf das Verhalten des Papstes Melchiades (Miltiades) gegenüber den Manichäern[2] rät er, man solle auch heute nicht einmal in Ausdrücken irgendwelche Gemeinschaft mit den Protestanten haben.[3]

Doch glaubte der Bischof von Pesaro nur unter Berufung auf Rom. 3, 24 die Rechtfertigung in dieser Weise beschreiben zu dürfen; seine Anschauung selbst ist katholisch.

Gleich im Anfange seiner Rede fühlt er sich eins mit der einstimmigen Lehre der Scholastiker, daß die Rechtfertigung des Menschen zwei Momente umfasse: die Nachlassung der Sünden und den Empfang der inhärierenden Gnade. Auf die Kontroverse über das Verhältnis des positiven Momentes zum negativen Momente will er nicht eingehen. Er begnügt sich damit, zwei einander gegenüberstehende Ansichten der Scholastiker kurz zu erwähnen. Die einen behaupten, daß die Nachlassung der Sünden der Eingießung der Gnade der Natur nach vorausgehe, die anderen machen einen Unterschied nach

---

[1] Acta Synodi Trident. cum Antidoto p. 458 (im Corpus Reformat. 35, 36).

[2] Vgl. Duchesne, Liber Pontificalis I. Paris 1886, p. 168 u. 169.

[3] „quod etiam hodie faciendum est, ut etiam in verbis cum Protestantibus non conveniamus" (Theiner I, 175b). Vgl. die treffende Bemerkung Pastors: „Andere Irrtümer entstanden dadurch, daß man die theologischen Ausdrücke, welche Luther in einem ganz anderen Sinne brauchte, in dem herkömmlichen katholischen Sinne nahm. Die Verwirrung, welche hierdurch in der theologischen Literatur entstand, war furchtbar. Dies Verstehen der lutherischen Ausdrücke im herkömmlichen katholischen Sinne war das Hauptübel, an welchem die katholische Polemik in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts krankte." (Die kirchlichen Reunionsbestrebungen . . . Freiburg 1879, S. 12.)

dem verschiedenen Gesichtspunkte, unter welchem man die Sündentilgung in der Rechtfertigung betrachtet.[1]

Zur näheren Erklärung des Rechtfertigungsprozesses stellt der Bischof von Pesaro folgende zwei Fragen auf:

1. Was tut in der Rechtfertigung Gott, inwieweit ist die Rechtfertigung ein Werk Gottes?

2. Was tut der Mensch, inwieweit ist er an dem Zustandekommen der Rechtfertigung aktiv beteiligt?

Gott in seiner Güte und Größe, sagt er, weckt zunächst mit seiner zuvorkommenden Gnade, der „gratia spiritualis", den Willen, teilt ihm sodann die Anfänge des Glaubens mit (fidei initia subministrat), schenkt ihm den Glauben selbst, läßt ihm die Sünden nach und gießt ihm die Gnade oder Liebe ein („gratiam sive charitatem infundit").[2]

Der Mensch aber muß zur Erlangung der Rechtfertigung vier Bedingungen erfüllen: dem Rufe der weckenden Gnade folgen, Akte des Glaubens, Akte der Liebe erwecken, die Sünden wegen Gott (propter Deum) verabscheuen. Dann erst werden ihm in der Taufe die Verdienste Christi appliziert, d. h. er wird von den Sünden befreit und mit der Gnade oder Charitas ausgestattet. Unter Berufung auf Augustinus und die übrigen Väter nennt er diese „gratia sive charitas" inhärierende Gerechtigkeit. Zum Beweise führt er Augustins Worte an: „Charitas ergo inchoata, inchoata iustitia est; charitas provecta, provecta iustitia est; charitas magna, magna iustitia est; charitas perfecta, perfecta iustitia est" (De nat. et gr. cp. 70, n. 84).[3] Und in der Tat scheint diese Stelle den von Ludovicus Simonetta vermuteten Gedanken zu enthalten. Augustinus versteht hier unter der „charitas" die habituelle Liebe, welche, wie er bald darauf sagt, nicht mit natürlichen Kräften („vel naturae, vel voluntatis opibus") erworben werden könne, sondern uns durch den Hl. Geist eingegossen werde. Zur Begründung dieser Be-

---

[1] Der hl. Thomas nimmt zu dieser Kontroverse Stellung in den Quaest. disput. de verit. qu. 28, art. 7. Vgl. hierzu Schiffini S. I., De Gratia Divina. Friburgi Brisgoviae 1901, n. 174, II.

[2] Theiner I, 175 a.

[3] Das Zitat ist vom Verfasser nach Migne richtiggestellt.

hauptung fügt er den Satz an: „Ipsa (n. charitas) est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, cui est cum Patre et Spiritu sancto aeternitas, bonitas, in saecula saeculorum. Amen.“ (l. c.). Und diese habituelle „Liebe“ oder „Gnade“ identifiziert er unseres Erachtens mit der Gerechtigkeit, wenn er weiter oben schreibt: „Charitatis gradus faciunt et iustitiae gradus: Charitas ergo inchoata etc.“ (siehe oben S. 24). So hat also der Bischof von Pesaro unzweideutig verraten, was seine Worte: „imputatio iustitiae dei“ bedeuten sollen: nicht eine bloß äußerliche Anrechnung der unerschaffenen Gerechtigkeit Gottes, sondern die Eingießung der „gratia“, der „charitas“, der „iustitia inhaerens“.

Martin Kemnitz hält diese Auffassung des Wortes „imputare“ im Tridentinum für eine Anmaßung der Väter und gießt darob seinen bitteren Spott über das Konzil aus: „Tridenti in ipso Concilio haec sapientia, et quidem cum supercilio proponitur: imputare iustitiam nihil significare aliud, quam infundere qualitates iustitiae.“ [1]

Allein: wenn manche von den tridentinischen Vätern trotz ihrer katholischen Überzeugung hinsichtlich des Rechtfertigungsprinzips den Ausdruck „imputare“ geduldet haben, so haben sie dies nicht ohne Grund getan. Denn dieses Wort kommt sogar in der Hl. Schrift [2] vor, kann aber, wie Scheeben betont, unmöglich besagen, „daß Gott noch vorhandene Sünden zudecke oder nicht anrechne, sondern nur, daß die Sünden durch Nachlaß verschwunden sind und, insofern sie nicht mehr bestehen, auch nicht mehr angerechnet werden.“ [3] Freilich mit Rücksicht darauf, daß die Protestanten das Wort „imputare“ zum Stichwort ihrer Rechtfertigungstheorie gestempelt haben, wäre es vernünftiger und im Interesse der katholischen Sache gewesen, wenn die tridentinischen Väter jene sonst unanfechtbare Ausdrucksweise der Heil. Schrift vermieden hätten. [4]

---

[1] Examen Decretorum Concilii Trid. I. Francof. 1666, p. 347.

[2] z. B. Ps. 31, 2 (vgl. Rom. 4, 8); Ezech. 33, 16; Rom. 5, 13; II Cor. 4, 8.

[3] Handbuch der kath. Dogmatik 4, 1. Freiburg 1898, S. 40.

[4] Vgl. oben S. 23.

7.

Durch die Definierung der „iustitia inhaerens“ im Tridentinum ist aber nicht nur die Imputationstheorie der Protestanten verurteilt, sondern zugleich auch die irrige Lehre verworfen worden, daß die heiligmachende Gnade die Person des Hl. Geistes sei. Diese Ansicht wird allgemein dem „Magister sententiarum“ Petrus Lombardus zugeschrieben[1] und vom hl. Thomas auf das entschiedenste zurückgewiesen.[2] Gegen diese Anschauung, welche im Konzil von dem Serviten Laurentius Mazochius vertreten und zum Ausdruck gebracht worden ist,[3] wendet sich in der Generalversammlung vom 9. Juli **Johannes de Salazar,** Bischof von Lanciano (1540—1555 †), indem er sagt, der Mensch werde nicht gerechtfertigt „per solam assistentiam Spiritus sancti, sed per quandam gratiam nobis propriam inhaerentem“ (Theiner I, 175a) und zur Begründung folgende Stelle des Römerbriefes anführt: „charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.“ (Rom. 5, 5).[4] Er weist auf

---

[1] Vgl. Sentent. lib. I, dist. 17 und 18. Bellarmin, De gratia et lib. arb., lib. I, cap. 8.

[2] Summa theol. 2, 2, qu. 23, art. 2. Doch gibt es gewichtige Theologen der nachtridentinischen und neueren Zeit, welche aus den Sentenzen des Petr. Lombardus diese Lehre nicht so evident herauslesen, indem sie behaupten, er leugne nur die Habitualität der Tugend der Liebe, nicht der heiligmachenden Gnade, daß nämlich im Gegensatz zu den anderen Tugendakten die Akte der Liebe nicht durch einen Habitus, sondern unmittelbar vom Hl. Geiste gewirkt werden. Vgl. Dom. de Soto, De natura et gr., Paris 1549, p. 165b; Schiffini, De grat. div. p. 277/78.

[3] Solus magister Laurentius ord. servorum dixit, gratiam esse assistentiam spiritus sancti (Theiner I, 161a). Wenn Laur. Mazochius trotzdem von einer „iustitia nostra“ spricht (Theiner I, 263b), so kann er darunter nur die aus den guten und verdienstlichen Werken nach erfolgter Rechtfertigung bestehende Gerechtigkeit, die sogen. „iustitia operum“, wie sie manchmal die tridentinischen Väter nennen, meinen.

[4] Diese Beweisstelle ist auch in das Dekret selbst aufgenommen worden. Darum bemühen sich die Reformatoren so sehr, dieselbe zu entkräften. So sagt z. B. Calvin, daß die „charitas Dei“ hier nach dem Zusammenhange nicht unsere Liebe zu Gott, sondern den „paternus favor erga nos“ bedeute. Vgl. die Erklärung dieser Schriftworte in Sotos Kommentar zum Römerbrief (Dom. Soto, In Epistolam divi Pauli ad Romanos Commentarii. Antverpiae 1550, p. 143a).

das „per Spiritum sanctum" hin, das doch unzweideutig erkennen lasse, daß uns etwas durch den Hl. Geist verliehen werde, daß also der Hl. Geist wohl die bewirkende, nicht aber die Formalursache der Rechtfertigung sei.[1]

Den Rechtfertigungsprozeß vergleicht er mit dem Bauen eines Hauses, zu dem auch der Mensch, natürlich mit Hilfe der zuvorkommenden und begleitenden Gnade, seinen Teil beitragen muß. Das Fundament des Gebäudes bildet der Glaube, darauf ruhen Hoffnung und Liebe. Diese drei Steine liefert der Mensch selbst. Sie machen die zur Rechtfertigung notwendige Disposition aus.[2] Damit ist aber das Werk erst vorbereitet, nicht vollendet. Die Beendigung und Ausstattung des Baues, der „iustifactio",[3] ist Sache Gottes, indem er uns durch die Eingießung der göttlichen, inhärierenden Gnade im Sakrament der Taufe die Verdienste Christi appliziert.

Wenn der Mensch im Zustande dieser ihm eingegossenen und durch gute Werke vermehrten Gerechtigkeit[4] stirbt und vor Gottes Tribunal erscheint, so wartet seiner ohne Zweifel der himmlische Lohn, ohne daß er einer neuen Imputation der Gerechtigkeit Christi in jenem entscheidenden Augenblicke bedarf. Denn die ihm hier auf Erden verliehene „iustitia" kann als Geschenk Gottes nicht unvollkommen sein, und darum muß der Besitz derselben den Gerechten zur Aufnahme in den Himmel befähigen. Zwar kommen auch im Leben des Gerechten kleine Verfehlungen, läßliche Sünden vor. Nie und nimmer aber können uns diese den Himmel

---

[1] Die irrige Lehre von der Assistenz des Hl. Geistes bekämpft in der Generalversammlung vom 10. Juli auch Jacobus Jacobellus, Bischof von Bellicastrum, indem er hervorhebt: Wenn jemand ein verdienstliches und gottgefälliges Werk vollbringt, der hat schon die „gratia informata per spiritum sanctum: ergo non sufficit tantum assistentia spiritus sancti, sed gratia quaedam formata" (Theiner I, 177a).

[2] „Fide iustificari dicimur, quia fides est primus lapis istius iustificationis, et fundamentum, non quod etiam ex aliis lapidibus hoc aedificium non constet, cum requiratur etiam spes et charitas" (Theiner I, 175b).

[3] Theiner l. c.

[4] Zur Erhaltung und Vermehrung der erlangten Gerechtigkeit hält auch er eine besondere, aktuelle Gnade (alia gratia) für erforderlich (Theiner I, 195b).

verschließen, weil nie und nimmer die „Charitas" durch dieselben verloren geht („neque iustitia nostra imperfecta dici potest, quia cum sit donum dei, non potest esse imperfectum. Per peccata enim venialia charitas non amittitur" Theiner I, 292 a).

An den Besitz dieser Charitas oder inhärierenden Gerechtigkeit hat also Gott den himmlischen Lohn geknüpft.

Wie wir sehen, faßt der Bischof von Lanciano die heiligmachende Gnade inhaltlich und wesentlich als „charitas" auf. Dem entspricht auch seine Stellungnahme zu dem Ausdruck „gratia seu charitas" bei der Prüfung der zweiten Dekretsform, wo diese Wendung gebraucht wird.[1] Er approbiert diese Verbindung der beiden Worte „gratia" und „charitas" und protestiert gegen den Vorschlag des Bischofs von Fiesole, dieselben durch „seu", aber im disjunktiven Sinne zu vereinigen (Theiner I, 228/29).[2]

8.

Einer der gelehrtesten, eifrigsten und einflußreichsten Väter im tridentinischen Konzil war **Cornelius Mussus,** Bischof von Bitonto (1544—1574 †). Er war Mitglied des Konventualenordens und gehörte zu den drei Bischöfen, welche als die ersten in Trient erschienen waren.[3] Hier nahm er nicht nur an den Verhandlungen und Beratungen regen Anteil, sondern spielte auch, wie es scheint, in der Kommission der Deputierten[4] die erste Rolle.[5]

In der Generalkongregation vom 9. Juli findet er Gelegenheit, seine Ansichten über die Rechtfertigung des Ungetauften zur Sprache zu bringen:

---

1 Den Inhalt des Dekretes s. bei Theiner I, 220—224.

2 Den Gebrauch des „seu" im disjunktiven Sinne verwerfen auch die Bischöfe von Naxos, von Aquae und der General der Konventualen (Theiner l. c.).

3 Hurter, Nomencl. lit.[3] III, 84—86.

4 Vgl. oben S. 5.

5 Ioannes a s. Antonio schreibt von ihm: „Doctrinam de iustificatione in ordinem redegit, defendit, determinavit in concilio Tridentino cum auditorum admiratione tanta, ut patres uno ore omnes dicerent, Spiritum sanctum mirabili modo in eo fuisse operatum, ut scribit Mich. ab Isselt in vita eius etc." (Hurter, Nomencl. lit. 1871—83, I, 66 Anm. 3).

Er macht einen Unterschied zwischen der Rechtfertigung im weiteren und der Rechtfertigung im engeren Sinne. Die Rechtfertigung im weiteren Sinne definiert er als Befreiung vom Zustande der Ungerechtigkeit und Erlangung der Gerechtigkeit.[1] Sie ist eine Bewegung von Gott aus auf den Menschen hin. Gott ist es, welcher gerecht macht, und der Mensch ist es, welcher gerecht wird. Der Mensch ist der Terminus dieses Prozesses. Bald aber engt Cornelius Mussus den Begriff der „iustificatio" ein und beschränkt ihn auf das positive Moment der Rechtfertigung, auf die Ausstattung des Menschen mit der inneren, inhärierenden Gerechtigkeit.[2]

Die scholastische Streitfrage über das Verhältnis der Sündennachlassung zur positiven Gnadenverleihung läßt er nicht, wie der Bischof von Pesaro, unentschieden, sondern er erklärt: Zuerst muß die Verdrängung der Sünden aus der Seele durch Gott erfolgen; dann, wenn sozusagen diese Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen durch die Imputation der Gerechtigkeit Christi beseitigt ist, läßt Gott den Strom der heiligmachenden Gnade in die von der Sündenschuld befreite Seele sich ergießen und durch die erlangte „gratia" als die Formalursache den Menschen innerlich erneuert und gerecht werden.[3]

Diese Anschauung scheint Cornelius Mussus mit der Zeit geändert zu haben, wie aus seinem Kommentar zum Römerbrief[4] hervorgeht. Welcher Umstand ihn dazu bewogen hat;

---

[1] „Iustificari non est solum ab iniustitia liberari, sed iustitiam assequi" (Theiner I, 176a).

[2] „post remissionem peccatorum deus nos iustificavit: et iustificatio non est remissio peccatorum, quia fit ante remissio quam iustificatio" (Theiner l. c.).

[3] Imputatio Christi in nobis facit, ne peccata imputentur, non tamen iustificat, . . . per remissionem non reputamur iniusti [lies: iusti], et non fimus iusti, sed postea per gratiam dei iusti efficimur (Theiner I, 176a). Vgl. hierzu Pallavicini, Istor. del Conc. di Trento, lib. VIII, cap. 4, n. 14.

[4] Cornelii Mussi Commentarius in Epist. ad Rom. Venetiis 1588. Für die Erklärung der fünften und sechsten Sitzung ist dieser Kommentar von der größten Bedeutung; ebenso sind Andreas' de Vega, De Iustificatione. Coloniae 1572 und Dom. de Soto „De natura et gratia" sehr wichtige Kommentare zu jenen Sitzungen.

läßt sich aus dem genannten Werke nicht erweisen. Vielleicht hat diese Schwenkung die deutliche Sprache des tridentinischen Dekrets über die Erbsünde und die Rechtfertigung verursacht. Denn im ersteren heißt es: „Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari; A. S."[1] Und im zweiten definiert das Konzil, daß durch die freiwillige Aufnahme der Gnade der Mensch „ex iniusto fit iustus, et ex inimico amicus".[2] Der Kommentar erschien aber 1588, 14 Jahre nach Mussus' Tode und 24 Jahre nach der Bestätigung der tridentinischen Beschlüsse durch Pius IV. Man kann also annehmen, daß die bereits publizierten und promulgierten Dekrete ihn in diesem Punkte beeinflußt haben.

In dem erwähnten Kommentar bestimmt er das Wesen der Rechtfertigung folgendermaßen: „Iustificatio quid aliud est, quam motus, quo homo movetur a Deo glorioso a statu peccati ad statum (praedictae) iustitiae per gratiam gratificam" (p. 44a). Also die Befreiung vom Zustande der Sünde sowohl als auch die Versetzung in den Stand der positiven Gerechtigkeit bewirkt die „gratia gratifica". Die Rechtfertigung ist eine Bewegung, deren „terminus a quo" der „status iniustitiae" oder der Sünde, und deren „terminus ad quem" der „status iustitiae" ist. In jeder Bewegung aber verdrängt der „terminus ad quem" formaliter den „terminus a quo", in diesem Falle der Habitus der Gerechtigkeit den der Sünde. Das „per gratiam gratificam" drückt also die Formalursache der ganzen Rechtfertigung aus. Diesen Gedanken bestätigen auch andere Stellen. Um das Verhältnis der eingegossenen Tugenden zur heiligmachenden Gnade zu erklären, unterscheidet der Bischof von Bitonto zwischen der „iustificatio activa" und der „iustificatio passiva". Jene nennt er kurz „gratiae infusionem", diese „susceptionem gratiae" und fügt hinzu: „qua suscepta remittitur culpa" (p. 238a).

---

[1] Sess. V, can. 5 (Denzinger n. 792).

[2] Sess. VI, cap. 7 (Denzinger n. 799).

Diese Formalursache der Rechtfertigung, die „gratia gratifica", bezeichnet er auch als „gratia iustificationis" oder „gratia iustificans" (p. 237b). Über ihre Beschaffenheit unterrichtet er uns anläßlich der Exegese folgender Worte des Briefes: „charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis" (Rom. 5, 5). Seiner Ansicht nach kann man hier unter „charitas Dei" entweder die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, zu den Menschen, oder unsere Liebe zu Gott verstehen. Aber auch im ersteren Falle sei nicht etwa die ewige, unveränderliche Liebe Gottes anzunehmen. Denn Gott könne in uns nicht als „forma" aufgenommen werden. Diese Form könne nur die Gnade gleichsam als Wirkung der unendlichen Liebe Gottes in unserer Seele sein.[1] Er weist also die protestantische Deutung dieser Stelle entschieden zurück.[2] Die Gnade als Effekt der unendlichen Liebe Gottes in unserer Seele ist jedoch nicht identisch mit der eingegossenen Tugend der Liebe.[3] Die erste Stelle nimmt in der Rechtfertigung die Gnade ein. Darum wird die Rechtfertigung immer der Gnade zugeschrieben. Auf die Eingießung der göttlichen Gnade folgt die Eingießung der Tugenden.[4] Ja er scheint sogar einen kausalen Nexus zwischen der „gratia" und den „virtutes infusae", besonders der Charitas, zu behaupten, wenn er sagt: „Iustificare ergo dei, quod est gratiam infundere vel iustitiam, causat fidem, spem atque charitatem" (p. 238a). Noch deutlicher zeichnet er diesen Gedanken mit folgenden Worten: „Sanctorum mentes peculiari quodam modo inhabitare dicitur (scilicet Spiritus s.), quibus gratificam largitur gratiam, qua fides perfecta charitate surgit in nobis" (p. 234b). Er läßt die Charitas geradezu formiert werden durch die Gnade, indem er schreibt: „charitas formatur per gratiam, ergo sequitur gratiam, non praecedit" (p. 237b).

[1] Divina enim dilectio aeterna est, infinita est, non ergo in nobis recipitur ut forma, sed gratia tamquam effectus eius (p. 233b/34a).

[2] Vgl. oben S. 26 Anm. 4.

[3] Sunt tamen, qui dicant, gratiam gratificam idem esse, quod dilectionem illam vel charitatem, qua diligimus Deum. Sed id non mihi admodum placet (p. 238b).

[4] Virtutes sequuntur gratiam (p. 177a).

Bei diesen Ausführungen ist aber der Umstand zu berücksichtigen, daß er hier die aktive Rechtfertigung seitens Gottes im Auge hat. Wenn diese auch der Natur der Sache entsprechend der passiven Rechtfertigung, d. h. der Aufnahme der Rechtfertigungsgnade seitens des Menschen, vorausgeht,[1] so kann man doch den Werdegang der „iustificatio", auch vom Menschen ausgehend, betrachten, und dann könnte man Glaube, Hoffnung und Liebe unter diesem Gesichtspunkte als Voraussetzung der Gnade, als Disposition zur Aufnahme derselben ansehen, dann wäre: „iustificatio nostra passiva posterior virtutibus" (p. 238 b). Allein diese „distinctio rationis" ändert nicht die Tatsache, daß „secundum naturam" die Gnade früher eingegossen wird als die Tugenden, daß Gnade und Liebe realiter voneinander verschieden sind. Als die „unica causa formalis" der Rechtfertigung stellt also Cornelius Mussus in diesem Kommentar die heiligmachende Gnade hin. Der Charitas und den beiden anderen göttlichen Tugenden spricht er jeden Anteil an derselben ab.

Wenn er nun zu Trient in der Versammlung der „theologi praelati" vom 23. Dezember sagt: „Fides non est sola causa dispositiva, sed facit ipsam iustificationem, cum baptismum suppleatur per fidem; sed non e contra, quia baptismum non supplet per fidem. Igitur fides maior baptismo. Quare debet numerari inter iustas causas, et posset poni in formali, quia Thomas dicit, quod fides est prima pars iustitiae",[2] — so will er selbst damit nicht etwa den Glauben in den Bereich der Formalursache der Rechtfertigung hinüberziehen, sondern nur andeuten, daß man sich vielleicht mit Rücksicht auf das angegebene Thomaszitat versucht fühlen könnte, der „fides" jenen Platz unter den verschiedenen Ursachen der „iustificatio" einzuräumen. Er persönlich lehnt ja eine solche Möglichkeit ab, indem er behauptet: „Tamen verus locus fidei convenit in causa instrumentali."[3] Mit jenen Worten will er

[1] secundum naturam prius est iustificare dei quam iustificari hominis (p. 238 a).

[2] Theiner I, 344 a. Es wird sich hier wahrscheinlich um ein wörtliches Thomaszitat handeln, das aber der Verfasser nicht hat ausfindig machen können; vgl. unten S. 51.

[3] Theiner I, l. c.

wohl nicht mehr erklären, als daß andere mit einem Scheine von Wahrheit den Glauben zu der Wesensform der Rechtfertigung rechnen.

9.

Nicht alle Väter haben im Konzil die den Protestanten gegenüber erforderliche Vorsicht bei der Darlegung des Rechtfertigungsproblems an den Tag gelegt. Zu diesen gehört **Julius Contarini**, Bischof von Belluno (1542—1575 †), welcher in seinem Bestreben, den Reformatoren möglichst entgegenzukommen und sie wiederum in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen, nicht nur im Ausdruck, sondern auch in der Sache selbst die Grenze des Dogmas überschritten hat. Er ist ein Neffe des berühmten Kardinals Gasparo Contarini und dessen Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle von Bellunum.[1] In seiner am 10. Juli gehaltenen Rede behandelt er das Wesen der Rechtfertigungsgnade nicht, doch läßt sich aus derselben, wenn auch nur schwer, seine Anschauung in diesem Punkte einigermaßen eruieren. Indem er bemüht ist, den ganzen Werdegang der Rechtfertigung, die Vorbereitung, die entferntere sowohl als auch die nächste, als fast ausschließliches Werk der Güte und Barmherzigkeit Gottes hinzustellen, wird er der kirchlichen Auffassung hinsichtlich der aktiven Anteilnahme des menschlichen Faktors an der zur Rechtfertigung notwendigen Disposition nicht gerecht. Er sagt ausdrücklich: „opera nostra facta extra iustificationem nullius esse ponderis, nullius valoris ad aliquid promerendum, quod nos ducat ad salutem", und darum möchte er es für „magis tutum ac pium" halten, „totam hanc dispositionem bonitati et pietati divinae esse tribuendam" (Theiner I, 177b). Gott sei es, welcher die Gnade der Disposition dem Menschen verleihe; Gott sei es, welcher die Zustimmung des menschlichen Willens bewirke, wenn er an die Pforte des Herzens anklopfe, wenn er ihm das Kreuz Christi mit der Überschrift: „haec est remissio peccatorum"[2]

[1] Vgl. Pallav., Istor. del. Conc. di Trento lib. VIII, cap. 4, n. 15. Fr. Dittrich, Gasparo Contarini. Braunsberg 1885, S. 858.

[2] Theiner I, 177b.

zeige und ihn auffordere, diesem Banner zu folgen. Sobald der Mensch diesem Rufe, der an ihn ergeht, Folge leistet, wird er gerechtfertigt. Denn in dem nämlichen Augenblicke gießt Gott seiner Seele die Gnade des Glaubens ein, durch welchen ihm die Verdienste Christi appliziert werden. Sobald er dieses göttliche „donum" erhalten hat, vernimmt er in seinem Innern die freudige Botschaft: „remittuntur tibi peccata tua", ist er der Sünde abgestorben und sieht, daß er innerlich vollkommen erneuert, ein Kind Gottes und Miterbe Christi geworden sei (Theiner I, 177b). Aus diesen Worten ergibt sich, daß Julius Contarini die Rechtfertigung als Sündenreinigung und innere Erneuerung des Menschen auffaßt. Das scheint auch die zu Beginn der Rede von ihm aufgestellte Definition der Rechtfertigung zu bestätigen: „per iustificationem intelligam eam iustificationem iustificantem, eam acquisitionem iustitiae, per quam fimus filii dei et cohaeredes Christi" (Theiner I, 177a), ferner die weiter unten folgende Aussage, daß die erlangte Gerechtigkeit durch gute Werke gestärkt und vermehrt werde, was doch nur von einer geschaffenen und inhärierenden Gerechtigkeit behauptet werden kann.[1]

Diese Rechtfertigung des Menschen ist also zustande gekommen durch den von Gott eingegossenen Glauben, und zwar durch ihn allein, „nullis consideratis operibus legis" (Theiner I, 177b). Damit ist aber die Bedeutung des Glaubens im Rechtfertigungsprozeß noch nicht erschöpft. Denn aus diesem Glauben erstehen, gleichsam wie aus ihrer Wurzel, die Hoffnung und die Liebe.

Der Bischof von Belluno sucht psychologisch das Hervorsprossen der beiden theologischen Tugenden aus dem Glauben darzustellen. Er sagt: „Indem der also Gerechtfertigte unter Führung dieses Geistes (quo spiritu duce), nämlich des Geistes, welcher seinem Geiste das Zeugnis gibt, daß er ein Kind Gottes und ein Miterbe Christi geworden ist (s. oben),

---

[1] Vgl. Reinhold Seeberg, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient II, 1 (Zschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1889 S. 656 f.).

die Größe und Mannigfaltigkeit der ihm von Gott erwiesenen Wohltaten überschaut, wird er von einer wunderbaren Liebe zu Gott erfaßt, so daß sein ganzes Denken und Handeln von jetzt ab nur darauf gerichtet ist, Gott durch einen frommen Wandel wohlgefällig zu sein, und von der größten Hoffnung auf die himmlische Glückseligkeit beseelt, die ihm nichts angenehmer und lieblicher erscheinen läßt, als ein Leben in Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Also auch die Tugenden[1] der Hoffnung und der Liebe sind Früchte des Glaubens, und insofern nennt er ihn eine „fides nova et vera" (Theiner I, 178a). Wenn auch „spes" und „charitas" erst nach erfolgter Rechtfertigung aus dem Glauben hervorwachsen, und wenn auch der Mensch durch den Glauben allein gerechtfertigt wird, so hält doch Contarini die Tugendwerke für durchaus notwendig, für eine „conditio sine qua non", um das Seelenheil zu erlangen. Sie vermehren die empfangene Gerechtigkeit. Erst dann, wenn dieser seelische Zustand erreicht ist, wenn außer der Rechtfertigungsgnade auch die Tugenden die Seele des Gerechtfertigten schmücken, kann man sagen, daß aus einem Gottlosen ein Frommer, aus einem Ungerechten ein Gerechter geworden sei.[2]

Im folgenden sucht der Bischof seine Solafidestheorie an einem Beispiele (Sonne und Licht) zu illustrieren und durch Anführung von Schriftstellen zu erhärten (Theiner I, 177—179).

Nichtsdestoweniger fand sie keinen Anklang bei den Vätern und wurde sogar als häretisch gebrandmarkt.[3] Auch die Berufung darauf, daß er den Glauben als „fides formata charitate" (Theiner I, 197b) verstanden wissen wolle, konnte ihn vor diesem Vorwurfe nicht schützen. Eine Anlehnung

[1] Contarini spricht zwar immer von Akten der Liebe, der Hoffnung, meint aber damit die inneren Tugenden: „per quas virtutes internas intelligo bona opera externa, quia nullo modo charitas et dilectio potest esse otiosa" (Theiner I, 178a).

[2] „ad quem statum cum provenerit homo, quid aliud est, patres, quam ex impio factum esse pium, atque ita iustificatum" (Theiner I, 178a).

[3] In omnibus, quae dixit et dicet, submittit se synodo, praesertim in eis, quae in primo statu dixerat, de quo aliqui eum haereticum redarguerunt (Theiner I, 196b f).

an die von seinem Oheim Gasparo Contarini vertretene Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben war nicht zu verkennen. Dieser nannte ebenfalls den allein rechtfertigenden Glauben eine „fides efficax per charitatem“ und erklärte ihn als identisch mit der „fides charitate formata“, verstand aber darunter einen Glauben, „der nicht schon vor der Rechtfertigung sich mit der Charitas als Akt, sondern einen solchen, der sich nach geschehener Rechtfertigung mit der Charitas als Habitus verbindet und in ihr zu seinem Ziele und zur Vollendung kommt“.[1] Ebenso wird die „fides formata charitate“ des Julius Contarini erklärt werden müssen. Darum sahen mit Recht die tridentinischen Väter in der von ihm vorgetragenen Theorie eine Gefahr für das kirchliche Dogma von der Notwendigkeit und dem meritorischen Charakter nicht nur der Akte des Glaubens, sondern auch der Liebe zur Rechtfertigung des Menschen. Und man kann Pallavicini nur recht geben, wenn er über Julius Contarini schreibt: Non così la diceria di Giulio Contarini Vescovo di Belluno, il quale tutto ascrisse alla Feda ed a' meriti di Gesù Cristo, e niente all'opere: volendo ch'elle fossero segni della Fede e della Giustizia; mà non havesser parte nell'acquistarla, o nel conseruarla: . . . Questo discorso come fù odioso agli uditori, così sugliò in taluno le antiche accuse cõtra il Cardinal Guasparre Contarini di cui Giulio era nipote, e che fù imputato di non dissimul' opinione (Istor. del Concilio di Trento lib. VIII, cp. 4, n. 15).[2]

Dagegen teilt Julius nicht mit seinem Oheim die Lehre über die Unzulänglichkeit der inhärierenden Gnade oder

---

[1] Fr. Dittrich, Gasparo Contarini S. 654. Vgl. noch Dittrichs Rezension über Braun, Kardinal Gasp. Contarini, in der Theol. Revue 1903 Sp. 601 ff. und Reinhold Seeberg l. c. S. 657 Anm. 3.

[2] Seeberg betrachtet die Auffassung G. Contarinis vom rechtfertigenden Glauben als durchaus katholisch (l. c. S. 657 Anm. 3) und behauptet, „daß auch die Lehrweise J. Contarinis nichts bietet, was aus dem Rahmen der thomistischen Anschauungsweise fiele“, gibt aber doch zu, „daß man im Verhältnis zu manchem anderen in jenen Debatten abgegebenen Zeugnis immerhin vom evangelischen Sinne Contarinis reden mag“ (l. c. S. 663). »Eine geistige Verwandtschaft« zwischen dem Kardinal Contarini und seinem Neffen leugnet S. nicht (l. c. S. 661).

Gerechtigkeit.[1] Was das Wesen der letzteren anbelangt, so nimmt er, wie oben nachgewiesen, zwischen ihr und der Charitas bezw. den theologischen Tugenden einen realen Unterschied an und läßt sie erst nach erfolgter Rechtfertigung aus dem Glauben in die Seele sich ergießen.

10.

In der nämlichen Generalkongregation vom 10. Juli tritt noch ein anderer Vater auf, der die Identifizierung der rechtfertigenden Gnade mit der Liebe gleichfalls zurückweist. Es ist **Fr. de Navarra,** Bischof von Badajoz (Pacensis). Anläßlich der Prüfung der zweiten Dekretsform billigt er alles bis auf den Ausdruck „gratia seu charitas". Es genügt ihm eines von diesen beiden Worten, und zwar „gratia", wünscht aber, daß ihm „et virtutes" beigefügt werde (Theiner I, 231 b).

Denselben Standpunkt verrät **Gregorius Castagnola,** Bischof von Melos, wenn er als die göttlichen Gaben, mit denen die Kinder Gottes ausgestattet werden, die „charitas et gratia" bezeichnet, zwei Habitus, die uns inhärieren (habitus inquam nobis inhaerentes — Theiner I, 180a).

11.

Anders **Bernardus Diaz,** Bischof von Calahorra-Calzada (1544—1550†).[2] Nachdem er gezeigt hat, wie Gott durch seine Gnade den Ungläubigen zum Lichte des Glaubens weckt, und welchen Anteil der Mensch an der Vorbereitung auf die Rechtfertigung hat, sagt er: „atque ad hunc modum deus infundit illi gratiam iustificationis seu donum charitatis, et iustificatur, id est, ex iniusto fit iustus et deo gratus et dilectus" (Theiner I, 179a/b). Durch das „donum iustitiae" oder „gratiae" oder „charitatis" werden wir also formaliter wiedergeboren.

Instrumentalursache der Rechtfertigung sind der Glaube und das Sakrament der Taufe.

---

[1] Vgl. Gasp. Contarini, De Iustificatione, Paris 1571 (auch vorhanden in: Quirini, Epistolae Reginaldi Poli, Brixiae 1744—57) und Reinhold Seeberg l. c. S. 661.

[2] Gams nennt ihn Joannes Bernal (Diaz de Lugo).

Zwei Talente sind es, welche uns Gott in dem Rechtfertigungsprozeß verleiht: die zuvorkommende und die inhärierende Gnade. Mit diesen beiden Talenten arbeitet der Mensch, aber stets unter Mitwirkung der göttlichen Gnade, so daß alle Werke sowohl vor als auch nach der Eingießung der heiligmachenden Gnade ganz Werk Gottes als des „principalis agentis“ und ganz Werk des Menschen als des „minus principalis agentis“ sind.

Zum Schluß gibt Bernardus Diaz eine Definition der Rechtfertigung: „Iustificatio ergo nihil aliud erit, quam iustitiae huius divinae regenerantis et iustificantis acquisitio seu assequutio ex parte nostra; ex parte vero dei est iustitiae huius donatio sive infusio“ (Theiner I, 179b).

Schon aus diesen wenigen Sätzen, welche von der Rede des Bischofs von Calahorra-Calzada bei Theiner aufgezeichnet sind, ersieht man, daß er es verstanden hat, in markanten und klaren Worten die katholische Lehre über die Rechtfertigung zum Ausdruck zu bringen. Indem er sich fernhielt von den beiden Extremen, dem Hypersupernaturalismus der protestantischen Theorie und dem Hypernaturalismus des pelagianischen Irrtums, fand er den Weg, der einzig und allein zur echt christlichen Lehre und Anschauung in diesem Punkte führt.

12.

Leider haben nicht alle Väter die goldene Mitte in der Entwicklung des Rechtfertigungsproblems innegehalten. Einige neigten zu sehr nach diesem oder jenem Pole hin.

Der Bischof von Bellunum redete, wie wir gesehen haben, dem allein rechtfertigenden Glauben das Wort und näherte sich durch die einseitige Betonung des göttlichen Faktors in der Rechtfertigung zu sehr dem protestantischen Prinzip.

Dem Bischof von den kanarischen Inseln, namens **Antonius de Cruce** (1545—1550†), wird von einigen Vätern der Vorwurf des Pelagianismus gemacht, indem er nach ihrer Meinung den guten Werken zu großen Wert und Einfluß im Rechtfertigungsprozeß beilegt, die Gnade Gottes dagegen

zu wenig betont. Diese Notiz gibt Pallavicini unter Berufung auf Massarellis Acta.[1] Ist jener Vorwurf der Väter berechtigt?

Es ist nicht zu leugnen, daß manche Sätze, die Ant. de Cruce ausspricht, den Verdacht pelagianischer Tendenz bei den Zuhörern erwecken mußten. So sagt der Bischof über die Vorbereitung auf die Rechtfertigung: „Deus enim non iustificat hominem, nisi homo prius iustificat se“ (Theiner I, 180a). Aber wie aus dem Folgenden hervorgeht, behauptet er durchaus nicht, daß diese zur Rechtfertigung des Menschen notwendige Disposition ohne die „gratia praeveniens“ und „cooperans“ erreicht werden könne. Er sagt ausdrücklich, daß Gott es ist, welcher den Menschen zuerst bewegt, ja daß diese erste Gnade nicht genüge, um vollkommen erkennen, glauben und dem göttlichen Willen entsprechend handeln zu können, daß er hierzu noch fernerer Unterstützung seitens Gottes bedürfe.[2] Als Vorbereitungsakte bezeichnet er den Glauben, die Furcht, die Reue, die Hoffnung, die Liebe und das Votum, sich taufen zu lassen. Den alleinrechtfertigenden Glauben der Protestanten verurteilt er.[3]—Jene der Rechtfertigung vorausgehenden und unter Mitwirkung der göttlichen Gnade vollbrachten guten Werke haben einen meritorischen Charakter: „Haec opera sunt meritoria, quia a spiritu sancto procedunt; . . . ergo illa opera merentur ipsam iustificationem“ (Theiner I, 180b). Auch diese Worte klingen im Munde eines katholischen Theologen zu stark. Vom eigentlichen Verdienste verstanden, wären sie in der Tat unzulässig.[4] Es ist jedoch möglich, daß Ant.

---

[1] Pallav., Istor. del Conc. di Trento I, l. VIII, cp. 4, n. 17.

[2] Illa prima motione homo non potest perfecte cognoscere, credere vel operari, sed requiritur iterum gratia dei ad eius intellectum illuminandum, ut cognoscat, quae cognoscere debet, et ea facere, quae secundum voluntatem dei sunt (Theiner I, 180a).

[3] Ista fides sola non iustificat (l. c.). Iustitiam Christi magis spe et charitate, quam fide apprehendimus; quia licet fide cognoscamus nos peccatores, et merita et iustitiam Christi, hac fide sola iustitiam illam et remissionem peccatorum non assequimur, sed concurrente spe, fiducia et poenitentia (Theiner I, 197b). Igitur non sola fide, sed ea, quae per dilectionem operatur, iustificamur (Theiner I, 180b).

[4] Vgl. Trid. Sess. VI, cp. 8.

de Cruce hier nur an ein meritum de congruo denkt. Dann würde er der „sententia communis“ in dieser Frage gerecht werden.[1] Freilich müßte er selbst in diesem Falle entweder den Terminus „meritum de congruo“, welcher ihm übrigens nicht unbekannt ist (s. unten Anm. 2), anwenden oder doch wenigstens jenen Satz so formulieren, daß das Verdienst jener disponierenden Akte als ein uneigentliches erscheinen könnte. — Jeglichen verdienstlichen Wert spricht er den „per liberum arbitrium in puris naturalibus“, nur unter dem allgemeinen Beistande Gottes (generali gratia dei) vollbrachten guten Werken ab.[2] Trotzdem unterliegt er der Versuchung, die Heilsbedeutung derselben folgendermaßen zu charakterisieren: „tamen illa opera movent misericordiam dei, et sic aliquo modo faciunt ad istam iustificationem“ (Theiner 180a). Er will wohl damit nur erklären: die guten Werke des Heiden sind zwar nicht fähig, ihn auf die Rechtfertigung vorzubereiten, sie werden aber seitens Gottes nicht völlig ignoriert. Gottes Barmherzigkeit ist zu groß, als daß er diese „bona opera“ des Ungläubigen nicht berücksichtigen sollte. Allein die Berücksichtigung derselben ist nicht unfehlbar sicher.[3] Wenn aber auch das „movere misericordiam dei“ nur diesen Sinn haben soll, so ist der Ausdruck doch nicht passend; denn er besagt mehr.

Auf Grund des bisher Erörterten ist anzunehmen, daß Ant. de Cruce in der Verdienstlehre prinzipiell auf katholischem Boden steht und stehen will. Dessenungeachtet verraten manche Sätze seiner Rede, daß er von einer gewissen Neigung zum Pelagianismus nicht ganz frei ist.

Diese Tendenz hängt mit seiner nominalistischen, occamistischen Auffassung der Formalursache der Rechtfertigung innerlich zusammen. Denn mit der nominalistischen Betonung der absoluten Willkür Gottes war oft das Bestreben zu pela-

---

[1] Vgl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik². Paderborn 1908, II, S. 575.

[2] homo non potest mereri neque de congruo, neque se disponere ad iustificationem (Theiner I, 180a).

[3] Er will diesen Werken vielleicht eine „vis impetrativa“, wie sie dem Gebete auch eines Ungerechten eigen ist, beimessen. Vgl. Schiffini, De grat. div. n. 114, II.

gianisieren oder zu semipelagianisieren verbunden: Gott braucht es nur anzuordnen, so kann und muß der Mensch mit der aktuellen Gnade oder ohne sie die Rechtfertigung verdienen. — Die letztere definiert Ant. de Cruce als „constitutio hominis in divina iustitia" (Theiner I, 180a). Er nennt weiter unten auch die beiden Momente der Rechtfertigung, die Nachlassung der Sünden und die positive Ausstattung der Seele mit jener „iustitia divina".[1] Diese Gerechtigkeit wird göttlich genannt, weil Gott sie uns gibt; sie wird „unsere" genannt, weil wir sie empfangen; sie wird „Christi" genannt, weil Christus sie uns verdient hat. Wenn aber auch diese uns eingegossene und unserer Seele inhärierende Gerechtigkeit zur Rechtfertigung notwendig ist, wenn auch die letztere an das Vorhandensein der habituellen Gnade gebunden ist, so hängt doch ihre Notwendigkeit nur von der Anordnung Gottes ab. Und darum ist nicht die inhärierende Gerechtigkeit die eigentliche Formalursache der Rechtfertigung, sondern die Akzeptation seitens Gottes, und darum steht es fest, daß es nur eine „causa formalis" der Rechtfertigung gibt.[2]

Antonius de Cruce negiert also nicht etwa das Vorhandensein einer „iustitia inhaerens" in der Seele des Gerechtfertigten. Einer solchen Annahme widersprechen:

a) Ausdrücke, wie „accipere iustitiam", „constituere in divina iustitia";

b) seine Abneigung gegen die Rechtfertigungslehre der Reformatoren überhaupt, wie sie sich z. B. in der Verwerfung der lutherischen Ausdrucksweise: „apprehendere iustitiam" kundgibt;[3]

---

[1] deus illum absolvit a peccatis et iustificat (Theiner I, 180a).

[2] tenet, quod iustitia, qua iustificamur, una sit . . . quae iustitia non est ipsa charitas, sed est ipsa acceptatio, et ipsa iustificatio, qua formaliter iusti sumus. Et si homines non fuissent peccatores, filius dei non esset incarnatus, ideo ante omnia deus nos dilexit: igitur nos non sumus iusti charitate nobis inhaerente, sed quia deus acceptat nos in gratiam propter Christum: neque sumus grati deo per iustitiam inhaerentem seu gratiam gratum facientem, sed per se ipsum, et suam bonitatem gratis (Theiner I, 294a).

[3] Theiner I, 337b.

c) die Behauptung der Vermehrungsfähigkeit der „iustitia divina",[1] woraus die Ungleichheit derselben in den einzelnen Gerechten folgt. Das wäre jedoch bei der bloß äußerlich imputierten Gerechtigkeit nicht möglich, weil diese als unerschaffen unveränderlich ist;

d) auch das Fehlen des protestantischen Stichworts „iustitia imputativa" in seiner Rede;

e) endlich der Umstand, daß ihm seitens der Väter in dieser Frage kein Vorwurf gemacht wird.

Aber die eigentliche „ratio formalis" erblickt er nicht in dieser geschaffenen, der Seele eingegossenen und ihr inhärierenden Gerechtigkeit, sondern in einer besonderen, äußeren, jedoch das Vorhandensein derselben voraussetzenden Anordnung Gottes. Er vertritt hierin die Ansicht der Skotisten resp. Nominalisten.[2] Er unterläßt es auch nicht, diesen Gedanken noch näher auszuführen: Niemand gefällt Gott deshalb, weil er gut und gerecht ist, sondern deshalb, weil Gott gut und gerecht ist und ihn liebt, und weil jener ihm gefällt (Theiner I, 180a).

Wie hat sich Ant. de Cruce, so lautet die weitere Frage, das Wesen der habituellen Gnade, deren Tatsächlichkeit und Notwendigkeit er nicht leugnet, vorgestellt?

Nachdem er erklärt hat, warum man der Gerechtigkeit, von welcher das siebte Kapitel des Dekretes handele, die Attribute „dei" und „divina", ferner „nostra" und endlich „Christi" beilegen dürfe, sagt er: „Diese Gerechtigkeit ist nicht die Charitas selbst, sondern die Akzeptation und die Rechtfertigung, durch welche wir formaliter gerecht sind." Mit anderen Worten: Obwohl den Inhalt jener Gerechtigkeit

---

[1] Theiner I, 197b.

[2] Vgl. H. Hurter, Theologiae dogmaticae compendium. Oeniponte 1903, III, p. 147, 148. Schiffini, De grat. div. n. 178. Auch Luther hat seine Imputationstheorie aus dem Nominalismus geschöpft. Er hat nur die äußerste Konsequenz daraus gezogen, indem er nicht, wie Occam, die Notwendigkeit der heiligmachenden Gnade auf eine positive Anordnung Gottes zurückführt, sondern eine solche Gnade überhaupt negiert. Er nennt sich auch selbst einen „Occamisten" und rühmt sich, die Occamsche Lehre sich ganz zu eigen gemacht zu haben (Denifle, Luther und Luthertum, Mainz 1906, Bd. I, Schlußabteilung S. 594/95).

die Charitas bildet, so ist doch nicht diese die eigentliche „ratio formalis" der Rechtfertigung, sondern die Annahme derselben seitens Gottes. „Und wenn die Menschen", fährt er weiter fort, „nicht Sünder gewesen wären, wäre der Sohn Gottes nicht Fleisch geworden,[1] also hat vor allem Gott uns geliebt: darum sind wir nicht gerecht durch die uns inhärierende Charitas, sondern aus dem Grunde, weil Gott uns wegen Christus in Gnaden aufnimmt, noch Gott wohlgefällig durch die inhärierende Gerechtigkeit oder die wohlgefälligmachende Gnade, sondern durch ihn selbst und seine Güte, und zwar „gratis",[2] ohne Rücksichtnahme auf unsere Güte und Gerechtigkeit." Übrigens darf uns diese Auffassung der heiligmachenden Gnade bei diesem Bischof nicht auffallend erscheinen, weil wir ihn ja als Skotisten resp. Nominalisten kennen gelernt haben. Bekanntlich identifizieren die Occamisten, ebenso wie Scotus, die habituelle Gnade mit der „charitas".[3]

Mit Antonius de Cruce stehen wir am Ende der Reihe derjenigen Bischöfe, welche sich in den Generalkongregationen nicht nur über den Werdegang der Rechtfertigung, sondern auch über den Inhalt derselben und über das Wesen der Rechtfertigungsgnade selbst mehr oder minder ausführlich und klar geäußert haben.

Nächst den Bischöfen hatten in den Versammlungen der tridentinischen Väter ihren Platz und das Wort die Prokuratoren zweier deutschen Kirchenfürsten, des Kardinals Otto von Truchseß, Bischofs von Augsburg, und des Erzbischofs von Trier, Johannes von Isemburg.

---

[1] Damit streift Ant. de Cruce die unter den Theologen bestehende Kontroverse, ob der Ratschluß der Inkarnation auch ohne die Voraussicht der Sünde Adams von Gott gefaßt worden wäre oder nicht. Die absolute Prädestination der Menschwerdung lehren die Skotisten und manche andere Theologen, die bedingte, d. h. auf die Voraussicht des ersten Sündenfalles sich stützende, hält der hl. Thomas für wahrscheinlicher (Summa theol. 3. qu. 1. a. 3). Ihm schließen sich die Thomisten und die meisten Theologen an. Näheres über diese Frage findet man bei Pohle, Lehrb. d. Dogmatik II, S. 164 ff.

[2] Vgl. S. 41 Anm. 2.

[3] Vgl. Denifle, Luther und Luthertum I, Schlußabt. S. 591.

§ 2.
Die Anschauungen der Prokuratoren zweier abwesenden deutschen Bischöfe.

Ihre Ausnahmestellung im Konzil verdankten die Stellvertreter der beiden genannten deutschen Bischöfe einem besonderen Erlasse Pauls III. vom 5. Dezember 1545, das mit den Worten: „Dudum cum fide dignorum relatione acceperimus" beginnt. Hiernach waren sie im Gegensatz zu den Prokuratoren aller anderen abwesenden Prälaten stimmberechtigt. Pius IV. hob aber in der Konstitution „Alias a fel. rec. Paulo III. . . . ." vom 26. August 1562 dieses Privileg wieder auf.[1]

1.

Den Bischof von Augsburg vertrat in Trient **Claudius Jajus,** welcher zu den ersten zehn Genossen des hl. Ignatius gehörte. Zehn Jahre hindurch (1542—1552) kämpfte er fast ununterbrochen und unermüdlich um die Beschützung und Erhaltung des katholischen Glaubens im damaligen Deutschland. Hier erfreute er sich besonders „wegen seiner überaus großen Milde und Sanftmut" einer allgemeinen Beliebtheit. Er starb am 6. August 1552.[2]

Auch in Trient genoß er bei den Vätern und Theologen ein hohes Ansehen. In seiner Rede, die er am 12. Juli vor den versammelten Vätern gehalten, stellt er eine zweifache Definition der Rechtfertigung auf:

Als Tat Gottes, also im aktiven Sinne genommen, ist die Rechtfertigung die Eingießung der „gratia gratum faciens", im passiven Sinne aber ist sie die Befreiung von den Sünden und Erlangung der „gratia iustificans".

---

[1] Vgl. Pallav., Istor. del Conc. di Trento, lib. VII, cap. 5, n. 2. Theiner I, 6, 12.

[2] Vgl. Hurter, Nomencl. lit., Oeniponte 1899, IV, 1334. W. E. Schwarz, Neuere Literatur zur Geschichte des 16. Jahrh. IV (Wissensch. Beil. zur Germania 1908, 83 b). Der literarische Nachlaß des Cl. Jajus, soweit er in den „Monumenta historica Societatis Iesu" veröffentlicht ist, bietet für die Beurteilung seiner Anschauungen über die Rechtfertigung des Menschen kein Material.

Die Rechtfertigung ist ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit, der inneren und äußeren göttlichen Gnade, insofern Gott zunächst innerlich den Menschen weckt (pulsat) und äußerlich ihm Gelegenheit gibt, das Wort Gottes zu hören; auch weiterhin wird der Mensch durch die göttliche Gnade unterstützt, bis ihm endlich im Sakrament der Taufe das Leiden Christi appliziert und die heiligmachende Gnade eingegossen wird. Diese rechtfertigende Gnade ist das Formalprinzip wie der Rechtfertigung überhaupt,[1] so der Sündentilgung im besonderen. Zwar sagt er: „Deus primum infundit gratiam, deinde remittit peccata", trennt also scheinbar die beiden Momente der Rechtfertigung, doch entspricht dieser Auffassung nicht die Definition der aktiven Rechtfertigung: „Iustificatio active sumpta est infusio gratiae gratum facientis", wo er die Nachlassung der Sünden als wesentliches Moment der Rechtfertigung gar nicht erwähnt, sondern dieselbe offenbar als Formalwirkung der „gratia gratum faciens" in der genannten Formalursache miteinbegriffen sein läßt. In der darauf folgenden Erklärung dieser Definition aber sieht er sich genötigt, die Formalwirkung der göttlichen Gnade als wesentlichen Bestandteil der Rechtfertigung nicht unberücksichtigt zu lassen. Er will ja zeigen, was Gott tut, und sagt: Gott gießt die heiligmachende Gnade ein, und Gott läßt die Sünden nach. Das erstere vollführt Gott unmittelbar, das letztere mittelbar durch die eingegossene Gnade; darum jenes „deinde" im oben zitierten Satze.[2] Somit steht Cl. Jajus in der Kontroverse, ob die beiden Momente der Rechtfertigung zu trennen sind oder ob zwischen ihnen ein kausales Verhältnis besteht, ob die eingegossene Gnade Formalursache der Sündennachlassung sei, auf dem Standpunkte des hl. Thomas.[3] — Wie stellt sich nun Le Jay zu der Frage nach dem innersten Wesen der „gratia iustificans"?

[1] Das behauptet er auch in unzweideutigen Worten, als er später in der Generalkongregation vom 23. November sein Urteil über die dritte Form des Dekretes abgibt, wo er im achten Kapitel folgende Ausdrucksweise wünscht: „formalis causa una iustitia dei, qua nos iustos facit" (Theiner I, 296b).

[2] Den Wortlaut der Rede s. bei Theiner I, 180a.

[3] S. oben § 1 n. 6.

Anläßlich der Beratungen über die Bewahrung und das Wachstum der Gnade sagt er: „Iustus conservatur per obedientiam praeceptorum dei, et ecclesiae, procedentem ex charitate et gratia dei" (Theiner I, 197b). Unter der „charitas" scheint er hier die habituelle und unter „gratia dei" die aktuelle Gnade zu verstehen. Das geht aus dem unmittelbar darauffolgenden Satze, wo er auf die Notwendigkeit der aktuellen Gnade zur Erhaltung und Vermehrung der erlangten Gerechtigkeit nochmals ausdrücklich hinweist, hervor: „Iustus tamen", so lauten die betreffenden Worte, „nisi sit aliqua speciali gratia dei adiutus, ex iustitia quam accipit, suam iustificationem neque conservare neque augere potest" (Theiner l. c.).

Gegen die Annahme, daß er in dem ersten Satze mit „gratia dei" die heiligmachende Gnade und mit „charitas" die von ihr realiter verschiedene Tugend der Liebe habe bezeichnen wollen, spricht auch die Stellung der beiden Worte; „gratia dei" als das wichtigere Moment müßte zuerst genannt sein; ferner der Umstand, daß er in beiden Sätzen den gleichen Terminus „gratia dei" gebraucht, obwohl er im zweiten Satze den Begriff der „gratia actualis" wiedergeben soll. Seine Überzeugung von der Wesensidentität der Gnade und Liebe, welche Jajus an dieser Stelle nur zu verraten scheint, legt er bei einer anderen Gelegenheit deutlich an den Tag. Am 7. Oktober äußert er den Wunsch, es möchten folgende Irrtümer im Dekret verurteilt werden:

a) Die Behauptung, daß die inhärierende Charitas nicht vollkommen sei;

b) daß man sich nicht auf diese inhärierende Gerechtigkeit, sondern nur auf die Gerechtigkeit Christi stützen dürfe;

c) daß eine inhärierende Gerechtigkeit im Gerechten zwar vorausgesetzt werde und notwendig sei, daß aber die „ratio formalis" der Rechtfertigung nicht jene, sondern Christi Gerechtigkeit sei (iustitia Christi formalis est in nobis post iustitiam inhaerentem).[1] Das Demonstrativpronomen „in hac

[1] Vgl. Theiner I, 234a. Die beiden ersten Punkte betreffen diejenigen Väter und Theologen, welche vor dem Richterstuhle Gottes die inhärierende Gerechtigkeit für unzureichend erklären und eine neue Imputation der Gerechtigkeit Christi für notwendig erachten, um vor dem göttlichen Tribunal

inhaerente iustitia" des zweiten Satzes kann sich nur auf das im vorhergehenden Satze stehende „charitas inhaerens" beziehen, so daß hier die Wesensgleichheit der inhärierenden Liebe und der inhärierenden Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht ist.

2.

Neben dem Jesuiten Claudius Jajus erwarb sich große Verdienste um die Verteidigung und Förderung des katholischen Glaubens zur Zeit der Reformation **Ambrosius Pelargus,** ein Mitglied des Dominikanerordens. Namentlich war es der Abendmahlstreit, an dem er gegen Ökolampadius regen Anteil nahm. Konrad Braun, einer der eifrigsten Streiter der katholischen Kirche um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, nennt ihn einen „vir sacrarum litterarum absolute doctus".[1] Im Jahre 1546 wurde er als Prokurator des Erzbischofs von Trier nach Trient geschickt. 1551 kam er ebenfalls dorthin als Begleiter Johannes' von Isemburg. Sein tatenreiches Leben beschloß er um das Jahr 1561.

Während Claudius Jajus die Rechtfertigung kurz als Eingießung der heiligmachenden Gnade definiert, bezeichnet sie Ambrosius Pelargus im aktiven Sinne als Nachlassung der Sünden und im passiven Sinne als Befreitwerden von den Sünden. Wie aber Jajus den wesentlichen Inhalt der Rechtfertigung nicht auf das positive Moment derselben beschränkt, so will umgekehrt Ambrosius Pelargus das positive Moment durchaus nicht leugnen, betrachtet es jedoch im Gegensatz zu seinem Kollegen nicht als Formalursache der Sündennachlassung, sondern läßt es als „Annex" und im innigen Zusammenhang mit der Sündentilgung bestehen. Zeitlich fallen zwar beide Bestandteile der Rechtfertigung zusammen, aber in der Ordnung der Natur ist die Sündennachlassung das Primäre.[2]

---

bestehen zu können. Der dritte Punkt scheint die Ansicht des Bischofs Antonius de Cruce wiederzugeben (s. S. 38 ff.).

[1] N. Paulus, Ambrosius Pelargus. (Hist.-polit. Blätter CX [1892] S. 92.)

[2] in qua remissione peccatorum iustitiae assequutio annexa est, adeo quod statim ac alicui remittitur peccatum, iustitia eidem condonatur (Theiner I, 180b).

Die erlangte Gerechtigkeit bewahrt der Gerechtfertigte durch Beobachtung der Gebote. Hierzu ist außer der eingegossenen Gnade, die er besitzt, ein besonderer Beistand Gottes erforderlich (Theiner I, 198a).

Jene eingegossene Gerechtigkeit nennt Pelargus „gratia charitatis", faßt sie also wesentlich als „Charitas" auf. Um den Gnadencharakter der inhärierenden Liebe als einer unverdienten Gabe Gottes auch im Dekret zu betonen, schlägt er den Vätern vor, anstatt „gratia seu charitas" lieber die Wendung „gratia charitatis" zu gebrauchen (Theiner I, 234a).

§ 3.

Die Anschauungen der Ordensgeneräle.

An letzter Stelle sprachen in den Generalkongregationen die Äbte und Ordensgeneräle.

1.

Unter diesen erregte ein großes Aufsehen und veranlaßte lebhafte und interessante Debatten der General des Augustinerordens, namens **Hieronymus Seripando.** Am 6. Mai 1493 geboren, trat er schon 1507 in den genannten Orden ein. Hier wuchs sein Ansehen von Tag zu Tag, so daß er 1539 zum General ernannt wurde. Als solcher zeichnete er sich durch Gerechtigkeit, großen Pflichteifer und eine mustergültige Lebensführung aus. 1553 bestieg er den Erzbischofsstuhl von Salerno, und am 26. Februar 1561 erhielt er den Kardinalshut. Diese hohe Stellung sollte er jedoch nicht mehr lange bekleiden; denn am 17. März 1563 segnete er das Zeitliche.[1]

Auf dem Trienter Konzil trug Seripando eine Rechtfertigungstheorie vor, welche bei den übrigen Vätern eine allgemeine Mißbilligung erfuhr.[2] In der Generalversammlung

---

[1] Vgl. Hurter, Nomencl. lit.[3] II, 1508/9.

[2] Über das große Ansehen, das Seripando auf dem Trienter Konzil genoß, und über seinen Anteil an der Abfassung des zweiten Dekretsentwurfes s. Ehses, Joh. Groppers Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient (Röm. Quartalschrift 1906, Gesch. S. 177).

vom 8. Oktober warf er nämlich folgende Frage auf: Genügt die uns inhärierende Gerechtigkeit, durch welche wir hier auf Erden formaliter gerechtfertigt werden, um nach dem Tode vor dem Richterstuhle Gottes (gemeint ist das besondere Gericht) bestehen zu können, oder muß uns angesichts der Unvollkommenheit der inhärierenden, wenn auch durch gute Werke vermehrten Gerechtigkeit im Augenblicke, da wir vor Gottes Tribunal erscheinen, Christi Gerechtigkeit von neuem, jetzt allerdings äußerlich, imputiert werden? Seripando bejaht das letztere und sucht seine These aus Schrift, Tradition und der „ratio theologica" klarzumachen und zu beweisen.[1]

Aber auch über Natur und Wesen der „iustitia inhaerens" werden wir von dem Augustinergeneral unterrichtet. Er unterscheidet eine zweifache innere Rechtfertigung: die „iustificatio prima, cum ex impio et iniusto fit pius et iustus", und die „iustificatio, qua quis iuste vivit et mandatis dei et ecclesiae obtemperat" (Theiner I, 181 a). Unter der ersten versteht er das Gerecht*werden*, unter der zweiten das Gerecht*leben*.[2] Die erste Rechtfertigung nimmt ihren Ausgang von der aktuellen Gnade Gottes, die den Willen unter Wahrung seiner Freiheit und Selbständigkeit zur Buße bewegt.[3] Die Buße hat jedoch nicht die Kraft, die Vergebung der Sünden zu verdienen. Wer dieses behaupten wollte, würde dem pelagianischen Irrtum anheimfallen. Als Formal-

[1] Vgl. Theiner I, 235/36, 300, 301. Hierzu: Le Plat, Monumentorum . . . amplissima collectio III, 475 und oben S. 22 Anm. 1. Pallavicini wundert sich, daß Paul Sarpi in seiner Geschichte des Tridentinums gerade dieses Kapitel, die Debatten über die „iustitia imputativa", übergangen habe, während er sonst auch die geringste Angabe über Meinungsverschiedenheiten unter den tridentinischen Vätern nicht verhehle. — Der Grund dieses Verfahrens wird wohl darin liegen, daß vor allem dieser Artikel nach Pallavicini von den Vätern und Theologen recht eifrig und genau behandelt worden ist (Pallav., Istor. del Conc. di Trento, lib. VIII, cap. 11, n. 12).

[2] Vgl. Pallav., Istor. del Conc. di Trento I, lib. VIII, cap. 11, n. 4.

[3] Liberum enim arbitrium non cogitur a gratia dei, imo non potest cogi neque a deo, neque ab angelis, neque a toto mundo: gratia tamen in homine operatur, ut liberum arbitrium bene velit, hoc tamen non coacte, sed mite et miro quodam modo, adeo quod liberum arbitrium ex se ipso velit et agat (Theiner I, 181 a).

ursache der Rechtfertigung, der „iustificatio prima“, scheint Seripando die eingegossene habituelle Gnade zu betrachten. Er liebt es zwar, „die göttliche Barmherzigkeit“ als Ursache der Sündentilgung hervorzuheben.[1] Doch ist dabei der Umstand zu berücksichtigen, daß es ihm an dieser Stelle nicht darum zu tun ist, die „causa formalis“ der Rechtfertigung zu nennen, sondern im Gegensatz zu den Pelagianern die völlige Unverdientheit der „remissio peccatorum“ zu betonen. Dieselbe Absicht verfolgt er mit dem gleich darauffolgenden Satze: „quia poenitentia non meretur remissionem peccatorum, sed gratia dei, et misericordia peccata condonat“ (Theiner I, 180a), obwohl er hier mit dem Worte „gratia dei“ vielleicht die Formalursache, die habituelle Gnade, andeutet. Damit stimmt auch die Definition derselben Rechtfertigung, welche er weiter unten gibt, überein: „Iustificatio est gratia dei, qua quis ex iniusto fit iustus“ (Theiner I, 180a), wo er also die Rechtfertigung schlechthin als „Gnade Gottes“ bezeichnet, welche in uns die Sündennachlassung, den Übergang aus dem Zustande des Ungerechten in den des Gerechten, bewirke. Diese Rechtfertigung bildet die notwendige Voraussetzung und das Fundament, auf dem sich die zweite Art der Rechtfertigung, die innere Heiligung, das Leben in der Gerechtigkeit, aufbaut. Voraussetzung des Lebens in der Gerechtigkeit ist der Hl. Geist mit allen seinen Gaben,[2] mit deren Hilfe der Gerechtfertigte Werke des Glaubens und der Liebe üben und dadurch seine innere Heiligung fördern kann und muß.[3] Die Verdienstlichkeit dieser guten, aber notwendigen Werke liegt nicht in ihnen selbst, sondern in der in der ersten Rechtfertigung eingegossenen habituellen Gnade; mit Rücksicht auf diese sind sie „opera meritoria“.[4]

---

[1] Poenitenti tamen non remittuntur peccata eo, quod poenituerit, sed per misericordiam dei (Theiner I, 180a).

[2] Ad hanc iustificationem requiritur spiritus sanctus cum omnibus donis suis (Theiner I, 181a).

[3] Haec iustificatio impetratur per fidem et charitatem, quae charitas propter fidem infunditur. Igitur opera sunt necessaria ad hanc iustificationem (l. c.).

[4] Opera ante gratiam nihil faciunt, post gratiam faciunt, adeo ut sine illis non iustificetur homo (Theiner l. c.).

In dem Rechtfertigungsprozeß räumt Seripando dem Glauben eine dominierende Stellung ein (vgl. S. 50 Anm. 3). Der Glaube ist das erste in der Disposition auf die Rechtfertigung, das erste in der Rechtfertigung selbst; er ist der erste Teil der erlangten Gerechtigkeit und die Grundlage, auf der die Rechtfertigung ruht.[1] Ja, der Augustinergeneral würde sich nicht scheuen, den Glauben zur Formalursache der Rechtfertigung zu rechnen, wenn er nicht fürchten müßte, damit die Solafideslehre der Lutheraner[2] zu begünstigen. Nur diese Erwägung hält ihn davon ab, seine Überzeugung in das Justifikationsdekret hineinzutragen.[3] Er sagt: „Posset itaque numerari in causa formali, nisi hoc Lutheranis faveret: cum fides sit pars iustitiae, qua rectus fit intellectus hominis erga deum, quia fides, quae iustificat, de qua intelligit apostolus, est fides formata, ut inquit b. Thomas"[4] (Theiner I, 345a).

Aus der bisherigen Untersuchung wird man die Folgerung ziehen können, daß Seripando als Formalursache der ganzen Rechtfertigung die „iustitia inhaerens" betrachtet, unter dieser aber nicht den alleinigen Habitus der rechtfertigenden Gnade, sondern die Summe der „gratia habitualis" und der eingegossenen theologischen Tugenden verstehen möchte. Aber aus dem oben genannten Grunde verzichtet er darauf, den durch die Charitas formierten Glauben zur „causa formalis" zu rechnen.

---

[1] Quia fides tam in dispositione, quam in iustificatione prima est: ideo fide iustificari dicimur, et per quam applicatur passio Christi nobis; et quia prima pars iustitiae est fides, et quia est fundamentum ad iustificationem (Theiner I, 335a; vgl. oben S. 32).

[2] Tatsächlich lehrt die „Confessio Augustana" (art. VI), daß der Glaube Formalursache unserer Rechtfertigung sei, wenn sie auch diesen Glauben nicht als Habitus, sondern als Akt und darum nicht als eigentliche inhärierende „causa formalis", sondern vielmehr als eine notwendige Bedingung auffaßt, gewissermaßen als die Hand, mit welcher wir Christi Gerechtigkeit ergreifen. (Vgl. Suarez, De Gratia, lib. VII, cap. 9, n. 7.)

[3] Pallavicini berichtet, daß Seripando sich auch an der neuen Formulierung des Dekretes mitbeteiligt habe, obwohl es später gegen seinen Willen an vielen Stellen geändert worden sei. (Istor. del Conc. di Trento, lib. VIII, cap. 9, n. 10.) Vgl. Ehrle, Die vatikanischen Handschriften der Salmanticenser (Katholik 1884, II, S. 643).

[4] Vgl. oben S. 32 Anm. 2.

Pallavicini schreibt dem Seripando die Lehre zu, daß in der Rechtfertigung zuerst die Sünden getilgt werden und dann erst die Eingießung der heiligmachenden Gnade und die Erneuerung des Menschen erfolge, wenn auch zeitlich beide Momente zusammenfallen.[1] Hiernach wäre die Gnade nicht Formalursache der „ersten Rechtfertigung" oder der Sündenreinigung.

Allein unsere Darstellung hat gezeigt, daß dieser tridentinische Vater das Gegenteil behauptet.

Dagegen entspricht es nicht unserem Resultat, wenn Pallavicini an einer anderen Stelle[2] die Rechtfertigungstheorie des Seripando so charakterisiert: „Er lehre eine zweifache Gerechtigkeit: l'una, che da principio ci fà passare dallo stato di peccatori à quello di figliuoli di Dio; e questa, sentiva egli, donarcisi per la grazia infusaci col sacramento pigliato ò in atto ò in voto." Denn hier beschränkt sich der genannte Kirchenhistoriker nur darauf, die Behauptung des Ordensgenerals zu konstatieren, daß die „iustificatio prima" nicht nur in der Nachlassung der Sünden, sondern auch in der Eingießung der göttlichen Gnade bestehe, ohne auf das gegenseitige Verhältnis der beiden Momente der Rechtfertigung einzugehen.[3]

2.

Gegen den von Seripando und anderen tridentinischen Vätern gemachten Versuch, dem Glauben unter den verschiedenen Ursachen der Rechtfertigung auch die Stelle einer „causa formalis" zu verschaffen, wendet sich in ausdrücklichen Worten der Ordensgeneral der Serviten, namens **Augustinus Bonucius.** Den Glauben könne man nicht zur Formalursache der Rechtfertigung zählen, sagt er, denn diese sei schon die Gnade. Die volle und wahre Bedeutung der

---

[1] Istor. del Conc. di Trento, lib. VIII, cap. 9, n. 6.

[2] Ibid. cap. 11, n. 4.

[3] Vgl. mit diesen Ausführungen Reinhold Seeberg, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient (Ztschr. f. k. Wissensch. u. k. Leben 1889 S. 671 ff.).

„fides" im Rechtfertigungsprozeß werde man am besten würdigen, wenn man sie als eine Instrumentalursache (instrumentum) bezeichnen werde, durch welche uns die Verdienste Christi appliziert würden.[1]

Der Glaube ist zugleich aber auch „causa dispositiva" der Rechtfertigung,[2] und zwar nicht etwa als Habitus, sondern als Akt.[3] Außer dem Glauben sind zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung erforderlich: die Buße (poenitentia), ferner der Vorsatz (votum), die Gebote Gottes zu halten und sich taufen zu lassen. Dieser unter Mitwirkung der aktuellen Gnade sich vollziehenden Disposition geht die Anregung des Menschen durch äußere und innere Gnade seitens Gottes voraus.[4] Wenn diese zur Rechtfertigung notwendigen Bedingungen erfüllt sind, gießt Gott dem Menschen die Gnade ein, durch welche er formaliter gerechtfertigt wird. Diese ist aber nicht die „gratia increata", nicht der Hl. Geist selbst, sondern ein „donum", das der Hl. Geist unserer Seele eingießt, und welches uns inhäriert. Der Hl. Geist ist demnach die bewirkende Ursache der Rechtfertigung, und diese selbst ist nicht im forensen Sinne zu nehmen (quod nomen iustificatio non est forense).[5]

Diese Gabe des Hl. Geistes ist die habituelle oder heiligmachende Gnade und wesensgleich mit der eingegossenen Charitas.[6]

---

[1] In causa formali non potest numerari, quia est gratia; sed est dispositiva actus fidei: habitus vero fidei non est dispositio: verum officium fidei est, quod per eam nobis applicantur merita Christi. Fides igitur est instrumentum, quod deus ordinavit ex parte recipientis, quo merita Christi nobis applicantur. Fide ideo iustificari dicimur, quia fide viva applicantur nobis merita Christi, a quibus fluit gratia, qua formaliter iustificamur (Theiner I, 345 a/b).

[2] Vgl. Anm. 1.

[3] Fide habituali non iustificamur, sed actuali, qui actus a voluntate descendit (Theiner I, 186 b).

[4] Primum ipse movet intrinsecus et extrinsecus hominem speciali gratia et favore (Theiner I, 187 a).

[5] Theiner I, 186 b.

[6] Gratia seu charitas, quae idem sunt, quae a deo nobis datur, non

3.

Auch **P. Bonaventura Pius**, der Ordensgeneral der Konventualminoriten, protestiert gegen die Identifizierung der rechtfertigenden Gnade mit der Person des Hl. Geistes: Nicht durch die Assistenz des Hl. Geistes selbst verrichte der Mensch gute und verdienstliche und Gott angenehme Werke, sondern durch den ihm eingegossenen und inhärierenden Habitus der Gnade.

Als Disposition zur Erlangung der „gratia habitualis" nennt er den Glauben und die guten Werke, durch welche der Mensch die Rechtfertigungsgnade „de congruo" verdienen könne. Während sich also der Sünder zur „gratia praeveniens" rein passiv verhalte, nehme er an der Vorbereitung auf die „gratia gratum faciens" aktiven Anteil. Natürlich werde eine solche Vorbereitung nur bei den Erwachsenen vorausgesetzt. P. Bonaventura macht einen Unterschied zwischen der „iustificatio adulti" und der „iustificatio infantis"; zur letzteren sei nur die Taufe erforderlich, da im Kinde nur die Erbsünde zu tilgen sei (Theiner I, 198b). Die Rechtfertigung selbst definiert er folgendermaßen: „Iustificari est iustitiam acquirere vel est motus et transitus de iniustitia ad iustitiam, et de impietate ad pietatem" (Theiner l.c.). Er unterläßt es nicht, die eingegossene Gnade als einen „Habitus" zu betonen.[1]

Nachdem er dann die Solafideslehre der Reformatoren zurückgewiesen,[2] spricht er sich des näheren über die Aufgabe und den Zweck der „charitas" aus: Aus drei Gründen werde die „Liebe" der Seele des Menschen eingegossen:

a) propter acceptationem personae, auf daß der Mensch Gott wohlgefällig sei (Theiner I, 198b);

b) damit sein Tun und Handeln einen meritorischen Wert habe; denn würde die Gnade Gottes im Menschen

---

est ipse spiritus sanctus, sed donum, quod per spiritum sanctum nobis inhaeret (l. c.) . . . charitate autem formaliter iustificamur (l. c.).

[1] Homo per habitum inhaerentem et non per assistentiam spiritus sancti bene operatur, et qui habet hanc gratiam infusam bene operatur, et meritorie, et facit opera grata deo (Theiner I, 198b).

[2] Sola fide non possumus iustificari, et deo placere (Theiner l. c.).

fehlen, dann würden auch seine Werke Gott nicht angenehm sein;[1]

c) propter perfectionem; denn Gott würdige nur diejenigen seiner Huld und seines Wohlwollens, die vollkommen seien; niemand könne jedoch vollkommen sein ohne die „Gnade Gottes".[2]

Diesen dreifachen Zweck, oder besser gesagt, diese dreifache Formalwirkung schreibt P. Bonaventura der inhärierenden Charitas zu. Es ist aber zu beachten, daß er an dieser Stelle das Wesen der Rechtfertigung überhaupt und die Beschaffenheit der Rechtfertigungsgnade im besondern behandeln will, daß also hier kein Anlaß vorliegt, etwa über die Tugend der göttlichen Liebe im Unterschiede zu den anderen „virtutes infusae" zu sprechen. Nein, unter der „charitas" versteht er hier die „iustitia inhaerens", die „gratia habitualis", die er oben genannt hat.

Das geht weiterhin aus den der „charitas" zugeschriebenen Formalwirkungen hervor, welche ja der „gratia gratum faciens" zukommen. Endlich beweist dies der wiederholte Gebrauch des Ausdrucks „gratia dei" innerhalb der Ausführung jener drei Punkte an Stelle des Wortes „charitas".

Das läßt sich nicht leugnen: In den drei oben angeführten Sätzen erkennt man P. Bonaventura als einen Vertreter der skotistischen Schule. Lehrte ja auch Duns Scotus die Wesensidentität der heiligmachenden Gnade und der Liebe und einen nur formalen Unterschied zwischen beiden, insofern der gleiche Habitus, von seiten Gottes betrachtet, als „gratia gratum faciens" (vgl. oben Punkt 1 und 2), von seiten des Menschen betrachtet, als „charitas" (vgl. oben Punkt 3) bezeichnet werden kann,[3] so daß man hiernach beide Ausdrücke „charitas" und „gratia" promiscue auf die Rechtfertigungsgnade anwenden darf. Und das tut dieser Ordensgeneral an der erwähnten Stelle. Übrigens verrät er auch bei anderen Gelegenheiten, daß er seine theologischen Anschauungen aus der Schule des Duns Scotus geholt habe. So beruft er sich

[1] Theiner I, 198b/199a.
[2] Theiner I, 199a.
[3] Vgl. Schwane, Dogmengesch. d. mittl. Zeit. Freiburg 1882, S. 463.

zur Begründung seiner Ansicht über die „certitudo fidei" auf den „doctor subtilis" (Theiner I, 216b, 218b). Ja, die Konzilsakten weisen direkt auf die Geistesverwandtschaft des P. Bonaventura Pius mit Duns Scotus hin. Anläßlich der Beratungen über den rechtfertigenden Glauben nämlich will der Minoritengeneral dem Glauben nur die Würde einer „causa dispositiva" im Rechtfertigungsprozeß zugestehen, weil derselbe die Substanz der Rechtfertigungsgnade nicht mehr tangiere, weil in den Wesensbereich der „gratia iustificans" die Charitas allein hineingehöre. So lehre der „doctor subtilis", sein Meister und Lehrer.[1]

Zwar äußert P. Bonaventura in der Generalkongregation vom 11. Dezember den Wunsch, man möchte des Glaubens auch in der Formalursache Erwähnung tun;[2] allein diesen Wunsch wird man als einen bedingten auffassen müssen. Denn wenn man, so sagt er am 28. Dezember in einer Versammlung der „theologi praelati" unter Hinweis auf den hl. Bonaventura, den Glauben als einen Habitus ins Auge faßt, dann wäre es nicht falsch, es wäre sogar angemessen, ihn zur Formalursache der Rechtfertigung zu rechnen.[3] Er jedoch bekennt sich, wie oben gezeigt ist, zur Lehre des Duns Scotus und billigt den Vorschlag des Bischofs von Minori und des Dominikanergenerals, dem Glauben nur die Rolle einer „causa dispositiva" im Rechtfertigungsdekret zuzuweisen (Theiner I, 345a).

Damit will er aber die Eingießung des göttlichen Tugendhabitus des Glaubens in der Rechtfertigung nicht leugnen; vielmehr nennt er ihn ausdrücklich und unterscheidet ihn als Habitus von dem der Rechtfertigung vorausgehenden und disponierenden Akte des Glaubens.[4]

---

[1] Si accipimus fidei habitum, tunc fides esset ponenda in causa formali, secundum doctrinam b. Bonaventurae, sed secundum doctorem subtilem, quem sequitur, non intrat fides substantiam iustificationis, sed charitas tantum (Theiner I, 345 a).

[2] Et de fide aliquid ponatur in causa formali (Theiner I, 322b).

[3] Vgl. oben Anm. 1.

[4] Fides, quae facit ad iustificationem, est illa, quae disponit: et quae disponit differt ab illa, quae est in iustificatione: et quae est infusa in

4.

An der Debatte über die Bedeutung und Stellung des Glaubens im Rechtfertigungsprozeß beteiligt sich nicht aktiv der General der Observanzminoriten, namens **P. Joannes Calvus.** Er begnügt sich damit, in seiner Rede vom 22. Juli (Theiner I, 198a, b) die „fides" als notwendigen und ersten Vorbereitungsakt zur Rechtfertigung zu erwähnen und zu beweisen. Außerdem bezeichnet er als notwendige Disposition zur Rechtfertigung allgemein die Hoffnung, die Liebe und die Buße (poenitentia). Diese Vorbereitung vollzieht sich aber erst nach vorangegangener Weckung unserer Seele durch Gott und unter Mitwirkung der konkurrierenden göttlichen Gnade. Sind die genannten erforderlichen Bedingungen seitens Gottes und des Menschen erfüllt, dann wird der Sünder gerechtfertigt, geht der „status iniustitiae" in den „status iustitiae" über.

Den Inhalt der so eingetretenen Rechtfertigung bilden drei Momente: die Nachlassung der Sündenschuld, die Eingießung der göttlichen Gnade, die Wiedererneuerung des inneren Menschen.

Auf das Verhältnis der Sündentilgung zur Eingießung der heiligmachenden Gnade geht P. Joannes Calvus näher ein. Die Nachlassung der Sünden läßt er der Verleihung der rechtfertigenden Gnade vorausgehen (quae remissio fit ante gratiae infusionem). Natürlich faßt er die Priorität der „remissio culpae" nicht als eine zeitliche, sondern, wie Pallavicini bemerkt, als eine „priorità di cagione e di concetto"[1] auf. Somit ist die habituelle Gnade nicht Formalursache der Sündenreinigung. Diese ist eine unmittelbare Tat Gottes. Gott bedient sich hierzu nicht der Vermittlung eines geschaffenen Gnadenhabitus.[2] An die Eingießung des letzteren schließt sich die Wiedererneuerung des inneren Menschen durch die „fides infusa" und „charitas infusa" an.[3] Die

iustificatione, non facit ad ipsam iustificationem consequendam, ut Ricardus ait (Theiner I, 335a).

[1] Pallav., Istor. del Conc. di Trento, lib. VIII, cap. 9, n. 6.

[2] Deus peccata remittit, deinde gratiam suam infundit (Theiner I, 198b).

[3] Cum qua gratia fides et charitas infunditur, tunc homo renovatur (Theiner l. c.).

„charitas“ ist also ein neben der „gratia“ für sich bestehendes und einen besonderen Zweck erfüllendes Geschenk Gottes. Sie ist demnach zwar unzertrennlich mit der Gnade verbunden, wesentlich jedoch von dieser verschieden.

Diese Rechtfertigung des Menschen in ihren drei Momenten ist ein ausschließliches[1] Werk Gottes als der „causa efficiens“ und Christi als der „causa meritoria“, darum ist sie aber auch eine vollständige Rechtfertigung, die zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit vollkommen ausreicht[2] und einer Ergänzung durch eine neue Applikation der Verdienste Christi nicht bedarf. Denn wenn die „gratia inhaerens“ die Kraft besitzt, uns mit Gott wieder zu versöhnen, wird sie um so mehr zur Erlangung des ewigen Lebens genügen.[3]

§ 4.
Ergebnisse.

P. Joannes Calvus ist der letzte in der Reihe derjenigen Väter, welche in den Verhandlungen über die Rechtfertigung des Menschen auch ihre Anschauung über das Wesen der heiligmachenden Gnade, sei es ausdrücklich und direkt, sei es nur implicite und indirekt, verraten haben.

Welches ist nun das Ergebnis, das wir aus den Reden der hier erwähnten tridentinischen Väter gewonnen haben?

Zur allgemeinen Charakteristik dieser Konzilsteilnehmer sei vor allem auf eine Tatsache, welche beim Studium ihrer Vorträge am meisten in die Augen fällt, hingewiesen, nämlich auf die Einheit und Geschlossenheit in der Zurückweisung und Verurteilung des nichtkatholischen Rechtfertigungsprinzips einerseits und die Geteiltheit und Verschiedenheit ihrer Meinungen in der genaueren und tieferen Auffassung des katholischen Rechtfertigungsprinzips anderseits.

---

[1] Voluntas nostra mere [lies: mere passive] in hac gratia se habet (Theiner I, 198b).

[2] Verum quia nostra iustitia inhaerens semper a Christi merito procedit, et illi innectitur, potest plene pro peccatis nostris satisfacere ad acquisitionem vitae aeternae, sine alia applicatione iustitiae Christi, et nullos defectus habet (Theiner I, 298b).

[3] Theiner I, 298b.

1. Voll und ganz sind sie sich dessen bewußt, daß es auf dem Gebiete des kirchlichen Dogmas keine Toleranz geben kann. Daher nehmen sie den Häretikern gegenüber eine ernste und entschiedene Stellung ein und suchen sogar im äußeren Ausdruck alles zu vermeiden, was irgendwie an das protestantische Rechtfertigungstheorem erinnern könnte. Einhellig betonen sie: Weder die dem Menschen äußerlich imputierte „iustitia Christi" noch der der Seele innewohnende Hl. Geist selbst kann nach kirchlicher Lehre die Formalursache der Rechtfertigung sein; diese sei nicht die „gratia increata", sondern der von Gott geschaffene, durch den Hl. Geist der menschlichen Seele eingegossene und ihr inhärierende Habitus der Gnade oder Gerechtigkeit.

Aus dem Rechtfertigungsprinzip der Reformatoren folgen als notwendige Konsequenzen die Gleichheit der unerschaffenen „gratia Christi" in den Seelen aller Menschen, ferner die Unveränderlichkeit derselben. Demgegenüber betonen die Konzilsväter, daß die „gratia dei" in den einzelnen Menschen in verschiedenem Maße vorhanden ist, je nachdem die Empfänglichkeit und Disposition der seelischen Kräfte eine größere oder geringere ist; daß für den Gerechtfertigten die Möglichkeit und Pflicht vorliegt, die ihm von Gott verliehene Gerechtigkeit durch Beobachtung der Gebote und Übung guter Werke zu bewahren und ihr Wachstum zu fördern.

Wenn aber auch die heiligmachende Gnade der Zunahme fähig ist, so ist sie deshalb an sich nicht unvollkommen, d. h. zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit nicht unzureichend; sie bedarf vor dem Tribunal Gottes keiner Ergänzung durch eine neue und äußerliche Imputation der Gerechtigkeit Christi. Abgesehen von diesem letzten Punkte, in welchem unter sämtlichen Vätern der einzige Hieronymus Seripando den Protestanten entgegenzukommen versucht, dem definitiven Urteil der Synode aber sich zu unterwerfen gern bereit ist, verwerfen alle einstimmig die sogenannte „iustitia imputativa" und die Folgerungen, die sich aus derselben hinsichtlich ihrer Eigenschaften ergeben.

2. Anders jedoch gestaltet sich das Bild, sobald die tridentinischen Väter das Gebiet des strengen Dogmas verlassen und

sich auf das der theologischen Spekulation begeben. Da entfaltet sich vor unseren Augen ein buntscheckiges Bild verschiedener, ja entgegengesetzter Anschauungen in der Frage nach dem spezifischen Inhalt und Wesen der der Seele inhärierenden Formalursache der Rechtfertigung und Heiligung.

Daß diese Gabe Gottes etwas der Seele permanent Anhaftendes, kein vorübergehender Akt, keine augenblickliche Einwirkung der göttlichen Gnade sei, ist aus den Reden aller Väter leicht zu ersehen. Keiner von ihnen bedient sich zur Bezeichnung der rechtfertigenden Gnade eines Ausdrucks, der den Begriff einer aktuellen Gnade nahelegen könnte. Wohl aber findet man bei ihnen teils Wendungen, welche die Habitualität der „gratia iustificans" wesentlich wiedergeben, wie: „iustitia inhaerens", „gratia inhaerens", „infusio gratiae", „infusio iustitiae", teils sogar den Ausdruck „habitus infusus" selbst.

Wie jedoch die inhärierende Gerechtigkeit in ihrem innersten Wesen, in ihrem innersten Kern beschaffen sei, darüber gehen ihre Ansichten auseinander. Insbesondere lassen sich da unter ihnen zwei Hauptrichtungen unterscheiden.

Ein Teil der Väter denkt sich die Formalursache der Rechtfertigung und Heiligung als einen einzigen Habitus. Und je nachdem sie in der Philosophie und Theologie Vertreter der thomistischen oder skotistischen Spekulation sind, unterscheiden die einen realiter Seelensubstanz und Seelenvermögen und dementsprechend auf theologischem Gebiete die heiligmachende Gnade als eine übernatürliche Form der Seelenessenz und die übernatürliche eingegossene Tugend der Liebe; die anderen hinwiederum erkennen zwischen der Seelensubstanz und den Seelenvermögen sowie zwischen Verstand und Willen[1] nur einen formalen Unterschied an und identifizieren demzufolge den Habitus der Gnade mit dem der Charitas.[2] Den letzteren Standpunkt vertreten von den hier angeführten Konzilsvätern ungefähr zwei Drittel

[1] Vgl. Karl Werner, Johannes Duns Scotus. Wien 1881, S. 114, 288.

[2] Vgl. K. Werner l. c. S. 421 ff.

ihrer Gesamtzahl, eine für die Beurteilung des im Tridentinum herrschenden Geistes keineswegs zu unterschätzende Tatsache.

Ein zweiter Teil der Väter faßt den Begriff und den Inhalt der „causa formalis" viel weiter. Aber auch hier macht sich der Gegensatz zwischen der skotistischen und thomistischen Anschauungsweise geltend.

Nur einer unter ihnen, nämlich Marcus Vigerius, Bischof von Sinigaglia (vgl. S. 12 ff.), betrachtet als Träger der rechtfertigenden Gnade nicht die Seelenessenz, sondern die Seelenkräfte, beschränkt jedoch den Wesensinhalt der Formalursache nicht auf die Charitas allein, wie Duns Scotus es tut, sondern dehnt ihn auf alle eingegossenen, auch auf die moralischen Tugenden aus.

Noch mehr erweitert den Begriff der Formalursache Hieronymus Seripando, Ordensgeneral der Augustiner.[1] Wenn er auch zwischen der habituellen Gnade und den theologischen Tugenden realiter unterscheidet, so möchte er sich doch nicht damit begnügen, die heiligmachende Gnade allein als Formalursache der Rechtfertigung zu bezeichnen, er möchte die göttlichen Tugenden in den Bereich der „causa formalis" als deren wesentliche Teile hinüberziehen. Nur die Rücksicht auf den protestantischen Irrtum, auf die Solafideslehre der Reformatoren, hält ihn davon ab, auf eine ausdrückliche Erwähnung des Glaubens unter der Formalursache der Rechtfertigung im Justifikationsdekret zu dringen. Aber eine solche Auffassung der „causa formalis" seitens dieses Konzilsvaters läßt erkennen, daß ihm der thomistische Wesensbegriff der habituellen Gnade zur vollständigen und erschöpfenden Wiedergabe der Rechtfertigungsform nicht ausreichend zu sein scheint, weil der operative Charakter derselben zu wenig zum Ausdruck gelangt. Er legt damit indirekt und vielleicht unbewußt eine gewisse Unzufriedenheit mit der thomistischen Spekulation in dieser Frage an den Tag und sucht darum zwischen ihr und der skotistischen eine Mittelstellung einzunehmen.

---

[1] Vgl. S. 48 ff.

Demnach ist auch bei diesem zweiten Teil der tridentinischen Väter eine ziemlich deutliche Beeinflussung durch den Skotismus bemerkbar. Wir dürfen also als Schlußfolgerung wohl die Vermutung aussprechen, daß im Trienter Konzil, soweit die Väter in Betracht kommen, in der Frage nach der innersten Beschaffenheit der Rechtfertigungsgnade die skotistische Anschauung, wenn nicht die maßgebende und dezidierende, so doch wenigstens die einflußreichere gewesen ist.

Vita.

Natus sum Antonius Prumbs die 11. Ianuarii a. 1881 in Pentkowo, loco intra limites archidioec. Posnaniensis sito, Alberto patre et Maryanna de domo Schild matre.

Maturitatis testimonium Posnaniae in regio gymnasio ad s. Mariam Magdalenam a. 1902 adeptus, ibidem in seminario Leonino per tres annos studiis philosophicis necnon theologicis vacavi. Quibus absolutis Gnesnae in seminario clericali cursum theologiae practicae et asceticae explevi. Die 8. Octobris a. 1905 ab Ill^{mo} et R^{mo} Domino Eduardo Likowski Eppo tit. Aureliopolitano suffr. Posnaniensi presbyter ordinatus in Universitate Monasteriensi studiis theologicis, praecipue dogmaticis, incubui et examine rigoroso pro doctoratu die 5. Martii a. 1909 absolvi.

Omnibus viris doctissimis ac optimis, qui tempore studiorum meorum me docebant, gratias ago hoc loco quam intimas.

Prumbs.
Die Stellung des
Trienter Konzils ...
371847

371847